أ. الدكتور مختار عريب

الفلسفة السّياسيّة

من المفهوم الكلاسيكي إلى البيواتيقا

كنوز الحكمة

الطبعـــة الأولى

العنوان: الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيواتيقا.

المؤلف: أ/ **مختار عريب**

رقم الإيداع القانوني: **5683- 2009.**

مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع

العنوان: حي الشمس الضاحكة عمارة (أ) أبيار - الجزائر

الهاتف فاكس 021.79.96.21 //الجوال 213.0770300866

elhikma_enslsh@yahoo.fr

أ.الدكـتور مخـتار عريـب

من المفهوم الكلاسيكي

إلى البيواتيقا

تحتل الفلسفة السياسية، على غرار الفلسفة العامة، في المؤسسات الجامعية الجزائرية مكانة هامشية، إن لم نقل منعدمة تماما. ويعود هذا إلى سبب رئيسي يتمثل في العامل التاريخي الثقافي: غياب عملية التفلسف حيث يصعب على الباحث أن يجد أثرا لخطاب فلسفي حقيقي في تاريخ الجزائر الثقافي. ويعود هذا الغياب في رأينا إلي طغاء الخطاب الديني في الساحة الفكرية منذ زمن طويل. من النتائج السلبية لهذه الوضعية أصبح المعنى الشائع لكلمة فلسفة يدل إما على كلام زائد لا يسمن ولا يغني من جوع، وإما على البحث في الموارئيات (محاولة إثبات وجود اللـه) وإما في الحالة القصوى – كنتيجة لهذه الحالة الثانية- على الإلحاد. وقد سيطرت هذه النظرة السلبية حتى على بعض الباحثين في المجال الفلسفي وأصبحوا لا يميزون في كثير من المواضيع والحالات بين الدراسة الفلسفية والدراسة الدينية وبين المواضيع الفلسفية البحتة والمواضيع الدينية البحتة، ولم تنج – مع الأسف- حتى المؤسسات الجامعية من هذا الخلط بين الفلسفة والدين: في الجامعات أصبح طلبة المعاهد الفلسفية ومعاهد الشريعة(وحتى الأستاذة أحيانا) ينتقلون من معهد فلسفة إلى معهد شريعة والعكس لإتمام دراستهم دون حرج رغم أن هناك فصل من الناحية الإدارية بين هذه المعاهد. وقد تجسدت هذه الظاهرة في الإنتاج الفكري حيث نجد الكثير من المواضيع التي تعالج سواء في الرسائل الجامعية أو في المنشورات (كتب ،مقالات) لا تميز هي الأخرى بوضوح بين ما هو فلسفي وما هو ديني.

أما على مستوى الوزارة (التعليم العالي والبحث العلمي) فإن هذا الخلط يظهر بشكل واضح في عدم الفصل والتمييز بين اللجان التي تهتم بدراسة ملفات المعادلات بين الشهادات الجامعية الوطنية والدولية، أو تلك التي تهتم بدراسة ترقيات الأستاذة (اللجنة الوطنية للمعادلات، واللجنة الجامعية الوطنية) حيث تدرج الملفات الخاصة بمادة الفلسفة ضمن لجنة الشريعة.

لكن يجب على القارئ أن لا يفهم من كلامنا هذا أنه يجب التخلي عن البحث في المجال الديني للتفرغ كلية إلى البحث في المجال الفلسفي. إن كلا البحثين ضروري لأنهما يهدفان إلي غاية واحدة حتى وإن اختلفت مواضيعهما ومناهجهما: البحث عن الحقيقة. المقصود هنا هو التمييز الواضح بين المبحثين موضوعا ومنهجا، وإلا فإن هذا سيؤدي حتما إلى القضاء على الفلسفة نظرا للسيطرة الشبه كلية التي يمارسها الدين في مجتمعنا في هذا المجال.

والآن وقد قدمنا نظرة وجيزة عن واقع الفلسفة في المجتمع الجزائري بقي علينا أن نقول كلمة عن دوافع نشر هذا الكتاب، عن أسباب اختيار الموضوع، عن أهمية الموضوع، عن المنهجية التي اتبعناها وعن الخطة التي سطرناها لتحقيق هذا العمل.

فيما يخص دوافع نشر الكتاب يمكننا القول بأن هناك سببين رئيسيين لإنجاز هذا الكتاب: الأول يتمثل في عدم توفر مراجع باللغة العربية لطلبة الفلسفة السياسية في الجامعة الجزائرية مما جعلهم يلجؤون إلى المؤلفات باللغة الفرنسية في هذا المجال. وبما أن الجيل الحالي من طلبتنا الجامعيين غير متمكنين بشكل كاف من اللغة الفرنسية، خاصة في الفروع الأدبية التي عربت كلها منذ فترة طويلة، وهذا ما جعلهم يواجهون صعوبات جمة لا تساعدهم على الإلمام بماد الفلسفة

السياسية، أو في أحسن الأحوال، بالنسبة للذين يحسنون نسبيا اللغة الفرنسية، يلمون بها لكن بعد جهد جهيد. وبما أن عملية التفلسف -خاصة في جانبها السياسي- ظاهرة حيوية لحياة المجتمعات وتقدمها، فإن هذا النقص يضر بشكل كبير مجتمعنا الجزائري. إنه لا يعقل ألا يتوفر كتاب واحد باللغة العربية ألف من طرف جزائري في المجال الفلسفي السياسي (في مجتمع (الجزائري) تعتبر نسبة الشبان فيه مرتفعة جدا مقارنة بالعدد الإجمالي للسكان، ونسبة المعربين من بين هؤلاء الشبان مرتفعة جدا هي الأخرى مقارنة بالمفرنسين منهم) يتعرض بالعرض والتحليل لمفهوم الفلسفة السياسية. وإذا أضفنا إلى هذا قلة الترجمة التي تشكو - مع الأسف - من نقص كبير في بلدنا يمكن أن نتصور ببساطة بؤس الفلسفة السياسية في الجزائر، وكنتيجة لذلك، بؤس المهتمين بها أو اللذين يحاولون الاهتمام بها.

إن كل ما ألف في مجال الفلسفة السياسية في الجزائر حتى الآن يتمثل في مجموعة من الدراسات جلها رسائل جامعية (ماجستير، دكتوراه، دكتوراه دولة) أنجزت في إطار تحضير رسائل جامعية لا يتجاوز صداها في أحسن الأحوال الجامعة نفسها التي نوقشت فيها هذه الرسائل. وبالإضافة إلى هذا، فإنه لا توجد محاولة واحدة من هذه المحاولات، كتبا كانت أم رسائل جامعة، يكون موضوعها التعريف بالفلسفة السياسية كمبحث خاص وهام في الوقت نفسه. وبالفعل فإن كل هذه المحاولات تتعرض بالعرض والتحليل إما إلى فيلسوف معين من الفلاسفة السياسيين، وإما إلى محور معين من محاور الفلسفة السياسية، أما التعرض إلى دراسة الفلسفة السياسية نفسها كفرع من فروع المعرفة، فإن هذا لم يتم في حدود علمنا.

النتيجة من هذه الوضعية حدوث بعض المفارقات في مجال البحث في الفلسفة السياسية، أهمها وجود باحثين عالجوا إشكاليات فلسفية سياسية وحللوا مفاهيم فلسفية سياسية مهمة أيضا(مفهوم الدولة، مفهوم العدالة، مفهوم الحرية، مفهوم العقد الاجتماعي، الفرد والدولة... إلخ) كما قاموا بدراسة جل المذاهب الفسلفية السياسية الكبرى إلي جانب دراسة مؤسسيها وهم يجهلون نوعا ما معنى الفلسفة السياسية.

أما فيما يخص اختيار الموضوع(الفلسفة السياسية) فإن الجواب عن هذا السؤال بسيط وهام في الوقت نفسه وهو يتمثل في أهمية الموضوع نفسه. وبالفعل فإن موضوع الفلسفة السياسية الذي يتمثل -كما سنرى من بعد- في البحث عن النظام السياسي الأمثل هو موضوع حيوي بالنسبة لحياة الأمم والشعوب: إن هذه الحياة تتم بالضرورة في إطار نظام سياسي معين ولا يمكن تصورها خارج هذا الإطار، وبما أن هذا النظام (أي نظام) غير كامل بالضرورة لأن الكمال ليس من صفة الإنسان، فإنه كان ولازال من الضروري التفكير في هذه الظاهرة، والبحث عن النظام السياسي المثالي الذي يستطيع الإنسان أن يحقق في إطاره كماله.

وإذا كان الموضوع الفلسفي السياسي يمتاز بهذه الأهمية فمن الضروري التعريف به لإبراز هذه الأهمية من جهة، ولتمييزه عن باقي المواضيع خاصة القريبة منه، من جهة أخرى: إن هناك خلط بين الفلسفة السياسية، علم الاجتماع السياسي، والعلوم السياسية، خلط ناتج من اشتراك هذه المباحث الثلاثة في موضوع الدراسة الذي يتمثل في الظاهرة السياسية، لكن الفرق بينها واضح-كما سنرى من

بعد- لذلك كان من الضروري التمييز بينها وإبراز موضوع الفلسفة السياسية(منهجيتها والإشكاليات التي تطرحها) الذي يهمنا هنا.

لهذا فإن الفائدة من مثل هذا الموضوع تتمثل في محاولة تقديم نظرة كافية عن الفلسفة السياسية لتشجيع الباحثين على الاهتمام بها أكثر واعتبارها مادة بحث مستقل بموضوعه ومنهجه وليس فرعا هامشيا من فروع الفلسفة العامة، من جهة، ولا يعبّر عن إضافة روح معيارية لعلم الاجتماع السياسي و العلوم السياسية من جهة أخرى.

هذا الهدف الذي حددناه لدراستنا هذه والذي يتمثل في محاولة تقديم نظرة عامة عن الفلسفة السياسية حتم علينا أن نتبع المنهج التاريخي في دراستنا هذه، لأن هذا المنهج هو الذي يناسب أكثر موضوع الفلسفة السياسية. والسبب في ذلك يكمن في كون الفلسفة السياسية تربطها علاقة جوهرية بالتاريخ لأنها من بين المباحث الفلسفية الأخرى، تلك التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالحركة الواقعية للأحداث. حقيقة يمكننا تطبيق المنهج النسقي بدراسة كل نسق فلسفي على حدى متجاهلين الأنساق الأخرى، كما يمكن لكل واحد منا أن يحرر كتابا فلسفيا مذهبيا متجاهلا كل ما سبقه من فكر فلسفي، لكن مثل هذه الطريقة لا تناسب موضوع بحثنا هذا الذي يهدف إلى تقديم نظرة عامة عن الفلسفة السياسية: نشأتها، موضوعها، منهجيتها، ميزاتها وتطورها. ومن ناحية أخرى، فإن المفاهيم والمصطلحات الفلسفية السياسية نفسها تتطلب المنهج التاريخي لأنها ثمرة لتطورات تاريخية وتحمل معها تكدسات الماضي. فلتقديم تعريف دقيق لأي مفهوم أو مصطلح من المفاهيم والمصطلحات الفلسفية السياسية يجب معرفة تاريخه، كما أنه من أجل تقديم حكم معياري مبرر على السلوكات أو الأفعال يجب كذلك معرفة تاريخ هذه السلوكات وهذه الأفعال: إن

المفاهيم والمصطلحات تشبه الكائنات الحية تولد وتترعرع ثم تنضج ولا يمكن تحديد معناها بدقة إلا إذا عرفنا سيرورتها التاريخية. ولنأخذ مثالا على هذا، مفهوم الدولة: هل يمكن تحديد مفهوم الدولة الجزائرية الحالية دون الرجوع إلى تاريخ الثور الجزائرية أو مفهوم الدولة الفرنسية دون الرجوع إلى تاريخ الثورة الفرنسية. بالطبع لا.

لكن يجب التنبيه إلى أن استعمال هذا المنهج لا يعني العرض التاريخي للأفكار أو أن الفلسفة السياسية تعني تاريخ الفلسفة السياسية: إن العرض التاريخي البحت يهدف إلى تقديم سرد متصل للأفكار مركزا على مجموعة من المعلومات البيوغرافية والببليوغرافية، أما العرض التاريخي الفلسفي الذي وإن احترم التسلسل التاريخي فإن غايته تتمثل قبل كل شيئ في تحديد التوجهات الرئيسية للفكر السياسي منظورا إليها من زاوية تحليل مواضيع أو محاور رئيسية للفلسفة السياسية مرتبة ليس بطريقة كرونولوجية ولكن بالنسبة إلى الإشكالية الرئيسية التي تطرحها الفلسفة السياسية: الأزمة بين الفرد والدولة وما هو أحسن نظام سياسي يمكن أن يقضي عليها أو على الأقل أن يقلل من حدتها.

نصل الآن إلى الخطة المتبعة في تحقيق هذا العمل والتي – كما سنرى- تتكيف مع الغاية التي نصبوا إليها من خلال هذا البحث (تقديم نظرة عامة عن الفلسفة السياسية) ومع طبيعة الموضوع (تاريخي في جوهره). هذه الأسباب أدت بنا إلى تقسيم عملنا وفق محورين رئيسيين: الفلسفة السياسية بمفهومها الكلاسيكي، والفلسفة السياسية بمفهومها الحديث والمعاصر.

في المحور الأول حاولت تقديم نظرة عن مفهوم الفلسفة السياسية، وهذا تطلب مني التطرق إلى مولد الفلسفة السياسية وأسباب ذلك، لأن معرفة هذه الأسباب تؤدي إلى فهم الظاهرة نفسها. بعد هذا حاولت

تحديد مفهوم الفلسفة السياسية بمعناها الكلاسيكي مبرزا في الوقت نفسه ميزاتها وخصائصها مقارنة بالعلوم الاجتماعية خاصة القريبة منها موضوعا(علم الاجتماع السياسي والعلوم السياسية). وفي خطوة ثالثة قدمنا نماذج من الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين لإبراز المواضيع والطريقة المعيارية التي كان هؤلاء يعالجون بها الإشكاليات المطروحة للبحث. ويجب أن أشير إلى أن اختياري للبعض منهم (أفلاطون، أرسطو، الفارابي،) دون الآخرين لا يخضع إلا لاعتبارات منهجية وموضوعية لأن كتابا كهذا الذي أنا بصدد إعداده لا يتسع لدراسة كل الفلاسفة السياسيين جميعا مرة واحدة، من جهة، وأن اختيار هؤلاء كنماذج كاف – في رأي- لتقديم نظرة شاملة عن مراحل تطور الفلسفة السياسية الكلاسيكية والإشكاليات التي طرحتها وكذا طريقتها في طرح هذه الإشكاليات، من جهة أخرى.

أما في المحور الثاني، فقد حاولت تقديم نظرة عن تطور مفهوم الفلسفة السياسية، هذا التطور الذي تجسد في مرحلتين: المرحلة الحديثة والمرحلة المعاصرة. ركزت في المرحلة الأولى على فلسفة العقد الاجتماعي التي مثلت عملية تجاوز للفلسفة السياسية الكلاسيكية من ناحية الموضوع والمنهج، من جهة، وكنتيجة لهذا التجاوز، مرحلة تجديد وانتعاش لها، من جهة أخرى. وقد اخترت نموذجين لفيلسوفين يمثلان في رأي أحسن تمثيل الاتجاهين السياسيين اللذين سيطرا على هذه المرحلة: هوبس كممثل للاتجاه المدافع عن شمولية السلطة السياسية، وروسو كممثل للاتجاه المدافع عن الحرية الفردية، وكنتيجة لذلك، عن سلطة تؤسس على الارادت الفردية.

وبما أن المرحلة الثانية(المرحلة المعاصرة) قد سبقتها مرحلة ركود في الفكر الفلسفي السياسي فقد قسمت هذه المرحلة إلى

مرحلتين: مرحلة ركود ومرحلة انتعاش. ركزت في الأولى على الأسباب والعوامل التي أدت إلى ركود الفكر الفلسفي السياسي و تهميش دور الفلسفة السياسية كنتيجة لذلك، وفي الثانية على الأسباب والعوامل التي أدت إلى بعث هذا الفكر من جديد، من جهة، وقدمت نموذجا للدراسات الفلسفية السياسية الجديدة كتجسيد لهذه العودة يتمثل في الدراسات البيواتيقية ومجال تدخل الفيلسوف فيها، من جهة أخرى.

وختمت عملي، بطبيعة الحال، بخاتمة استخلصت فيها بعض من النتائج التي توصلت إليها من خلال بحثي.

الباب الأول: الفلسفة السياسية الكلاسيكية

I - بروز الفلسفة السياسية

1- الفلسفة اليونانية والفكر الشرقي

طرح مبحث الفلسفة كغيره من المباحث مشكلة أصل الفلسفة (موطنها، مؤسسها، أسباب نشأتها...الخ). ولقد تعددت النظريات في هذا المجال كل نظرية تقدم رأيا وتحاول تدعيمه بحجج وبأدلة تاريخية وفكرية. ويبرز في هذا المجال رأيان متناقضان أحدهما يرى بأن الفلسفة اليونانية عبارة عن امتداد للفكر الشرقي القديم والآخر - على العكس من هذا- يرى بأن الفلسفة اليونانية عبارة عن خلق من عدم.

يرى أصحاب النظرية الأولى أن الفلسفة اليونانية تأثرت بالفكر الشرقي السابق لها لأن اليونانيين تلقوا عن الشرق موادا وأفكارا تراكمت لديهم من خلال تجربة طويلة جدا. ولقد كان اليونانيون أنفسهم يدركون المسائل التي تأثروا فيها أو أخذوها عن الشرقيين، وهناك أمثلة كثيرة تؤكد ذلك:

لقد كان هيرودوت (Hérodote) (480-420 ق م) وهو مؤرخ يوناني درس الحروب الفارسية اليونانية(Guerres médiques)، ذا نزعة مزدوجة عقلانية أسطورية أي متأثر في جزء من منهجيته بالفكر الشرقي القديم من جهة، وبالعقلانية الجديدة، من جهة أخرى، وكان يعتقد أن الديانة والحضارة اليونانيتين قد أتتا من مصر.

ويعتبر فيثاغورس (Pythagore) على الخصوص أهم من مثل الاتحاد الأول بين الفكر الشرقي القديم والفلسفة اليونانية. لقد ولد في ساموس(Samos) على الحدود مع الإمبراطورية الفارسية وكانت فكرته حول تناسخ الأرواح وفكرته عن بُنُوّة الإنسان للحيوان

المصحوبة بمنع تناول اللحم فكرتان هنديتان. وبالإضافة إلى هذا كانت نظرية العدد عنده (العدد هو أصل الأشياء) تقدم على أنها ذات أصل شرقي نظرا لبروز الأعداد في الشرق (مصر وبابل).

وأفلاطون أحد كبار الفلاسفة اليونانيين يقول في محاورة طيماوس في كلام يوجهه أحد الكهنة المصريين إلى صولون(Solon): " أيها اليونانيون إنكم أطفال صغار ". ومن ناحية أخرى فإن نظريته الثنائية القائلة بوجود مبدئين يتصارعان في الكون: مبدأ النور ومبدأ الظلام المدونة في كتابه العاشر من " النواميس" يمكن أن تجد أصلا لها في الفكر الزرادشتي القائل بوجود إلهين يتصارعان في الوجود: أهريمان إله الشر والظلام وهرمزد إله الخير والنور. وأخيرا فإن المقابلة التي يضعها أفلاطون في فلسفته بين العالم المحسوس والعالم المعقول قد تجد تفسيرها في الفكر المصري القديم القائل بوجود جزء خارجي للجسم (KA) في مقابل وجود الجسم ذاته(ZET). ما يبرز هذا الاستنتاج الأخير هو كون أفلاطون كان على إطلاع تام بالفكر المصري وذلك لأنه سافر إلى مصر وبقي فيها مدة كافية بعد موت سقراط.

وقد كان أرسطو أحد أساطين الفلسفة اليونانية يقول بأن العلوم الرياضية قد نشأت في مصر حيث كان الكهنة يتمتعون بفراغ ضروري للدراسة.

وبالإضافة إلى هذه الأمثلة الفكرية هناك أمثلة تاريخية جغرافية تدعم هذا الرأي:

- لقد نشأت الفلسفة اليونانية في البداية في المستعمرات التي أقامها اليونانيون في أيونيا(IONIE) الواقعة على حدود آسيا الصغرى ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد. وقد كانت مليطة(MILET) أكثر مدن

أيونيا فعالية وغنى هي المهد الذي ترعرعت فيه الفلسفة اليونانية. وقد أنجبت طاليس (THALES)، انكسماندريس (ANAXIMANDRE)، انكسمانس(ANAXIMENE) فيثاغورس (PYTHAGORE)... ألخ. وحينما بدأت الغارات الفارسية فيما بعد على أيونيا انتقل مسرح الفلسفة إلى جهة أخرى من العالم اليوناني، أي إلى صقلية وإيطاليا الجنوبية حيث أسس الأيونيون مدنا سمحت للفلاسفة بالإقامة فيها وقد أقام فيثاغورس في افزيطونيا (CRETONE) وأكزينوفان (XENOPHANE) في إيلية (ELEE) التي أطلق اسمها على المدرسة الإيلية الشهيرة(ECOLE D'ELEE).

ثم حدث تجديد في الفكر الأيوني فأنجبت أقلازومينيا (GLAZOMENE) أنكساغوراس (ANAXAGORE DE GLAZOMENE) الذي فتح في أثينا المدرسة التي تعلم فيها سقراط من بعد. وكان ديوجين الأبولوني(DIOGENE D'APPOLONIE)يمت إلى أبولونيا في جزيرة قريطش. أما ديمقريطس(DEMOCRITE) فكان أصله من إيديرا المدينة التي أسسها الأبونيون في تراقيا(TRACE). ولم تستقر الفلسفة اليونانية في أثينا إلا بعد هذا النمو الكبير.

وتأثير الديانات الشرقية على الديانة اليونانية واضح هو الآخر. إن اللاهوت اليوناني شبيه باللاهوت الشرقي، من جهة، كما أن التأمل الفلسفي اليوناني كان مسبوقا بالتأمل الديني، من جهة أخرى:

لقد سبق هزيود الفلاسفة في محاولة تفسير وجود العالم وأنساب الآلهة في كتابه " أنساب الآلة" (THEOGONIE). وتأثير الدين على هوميروس في الإلياذة والأوديسة واضح جدا.

كما أن أصل الإله أبولون(APPOLON) وهو من أهم الآلهة اليونانية يدعم هذا الرأي (تأثير اللاهوت الشرقي على اللاهوت اليوناني) إذا

كان إلها شرقيا استطاع امتلاك مدينة دلف(DELPHE) بعد معركة كبيرة ضد التنين بيتون(DRAGON PYTHON) الذي كان يحرس المكان لحساب الآلهة الأرض-الأم ويلحق الرعب بسكان المنطقة كما تحكي الأسطورة.

هذه مجموعة من الأدلة الفكرية التاريخية-الجغرافية والدينية يقدمها أصحاب الرأي الأول القائل بأن الفلسفة اليونانية هي عبارة عن امتداد للفكر الشرقي والحضارات الشرقية القديمة.

أما أصحاب الرأي الثاني فيقدمون هم بدورهم حججا محاولين بها دحض هذا الرأي وتدعيم رأيهم القائل بأن الفلسفة اليونانية عبارة عن خلق من عدم.

حسب رأيهم، إن الشعب الوحيد الذي كانت له فلسفة إلى جانب الشعب اليوناني هو الشعب الهندي، لكن الفلسفة اليونانية لم تتأثر بالفلسفة الهندية بل بالعكس هذه الأخيرة هي التي أثرت بالأولى. أما اللاهوت الصوفي للأوبانيشاد(UPANISHAD) والمذهب البوذي فهو خاص بالهند، وهو لاهوت أكثر منه فلسفة:

إن الفكر الهندي قبل بوذا لم يكن- حسب هذا الرأي- إلا فكرا خرافيا حينما أراد أن يفسر الكون وبذلك اكتسى صورا حسية.

إنه فكر نابع من الجماعة، وهذا ما أدى به إلى التعبير عن قوة العرف. أما الشخصيات العظيمة والعبقريات التي تحررت من سيطرة الجماعة وبالتالي من أنماط التفكير التقليدي فقد ظهرت لأول مرة في اليونان. وقد قامت هذه الشخصيات بتحويل الجمعيات الدينية إلى مدارس فكرية تبحث عن الحقيقة الخالصة مما أدى إلى طرح جديد لإشكالية الكون يعتمد على التفكير العقلي المستقل عن كل تأثير ديني أسطوري أو خرافي.

ويتميز الفكر الشرقي القديم –حسب هذا الرأي- بصفات تجعله بعيدا كل البعد عن الفكر الفلسفي الحقيقي. وهاهي أهمها:

- إنه فكر روحي(MYSTIQUE)

- إنه فكر برز في مناخ أسطوري حيث أن الخيال فيه يسبق الواقع.

-إنه فكر سيطر عليه الدين، من جهة، والأساطير، من جهة أخرى، ولم يستطع أن يتمتع بوجود مستقل.

- إنه فكر لم يميز بين التجربة والعلم بمعناه الصحيح، أي يكتفي بعوارض الأشياء كما هي معطاة من التجربة الحسية المباشرة ولا يبحث عن حقائق الأشياء وعللها ومبادئها عن طريق الحد والبرهان.

- إنه فكر ثابت(STATIQUE) ينفي التغير.

- وأخيرا فإنه فكر سيطرت عليه فكرة البعث(METEMPSYCHOSE, REINCARNATION) أي بعث الروح بعد الوفاة في أشكال متعددة وهذا ما أدى بكل الأنبياء إلى محاولة تبيان الطريقة التي تمنع هذه العودة إلى الحياة مرة أخرى.

بعد هذا التقديم السريع حول اختلاف المؤرخين في نشأة الفلسفة وهل هي يونانية الأصل 100% أم أنها امتداد للفكر الشرقي القديم نجد أنفسنا حائرين أمام حجج تدل أحيانا على صحة الرأي الأول وأحيانا أخرى على صحة الرأي الثاني فأين هو الصواب يا ترى؟ وأي الرأيين أقرب إلى الحقيقة ؟.

في رأينا إن الذين عالجوا تاريخ الفلسفة وقعوا في خطأين تركا أثرا كبيرا ليس على مستوى تاريخ الفلسفة فحسب بل على مستوى الفكر والحضارة الإنسانية كلها. وبالفعل فهناك نظرية ذات صبغة عرقية متأثرة

بما يسمى عموما بالمركزية الأوروبية (EUROPEOCENTRISME) التي ترى في التاريخ الإنساني وجهان لا ثالث لهما:

من جهة الحضارة الأوربية الغربية التي بدأت أول ما بدأت مع اليونانيين وامتدت فيما بعد إلى ما يسمى الآن "الغرب" عموما وهي الحضارة الوحيدة التي صنعت التاريخ واخترعت العلوم وطورتها ومن بينها الفلسفة. ومن جهة أخرى، باقي الشعوب وخاصة الشرقية منها، وهي شعوب لم تعرف الحضارة بمعناها الديناميكي الإيجابي وكانت موضوعا للتاريخ أكثر مما كانت ذات في التاريخ[1]*.

لقد جعل هذا الرأي بداية التأريخ للفلسفة من اليونان متناسيا فضل الفكر الشرقي القديم على هذه الفلسفة، من جهة، كما ركز على أوجه الخلاف بين الفلاسفة والمفكرين بدلا من التركيز على أوجه التشابه بينهم لأن الحقيقة واحدة وإنما الخلاف يكمن فقط في أشكال النظر فيها، من جهة أخرى.

لكن هذا لا يعني أنه ليس هناك أي فضل للفلسفة اليونانية وأنها لم تكن إلا مجرد طرح جديد لإشكاليات طرحت من قبل. إن هناك حقيقة معجزة يونانية لا ينكرها إلا من يريد أن يحارب النظرية الأولى ذات النزعة الأوروبية السابقة الذكر بنظرية قصيرة النظر تماثلها وإن كانت تخالفها الرأي. إن هناك حقيقة "معجزة يونانية" لكنها ليست خلقا من عدم بل هي نوع من الخلق تميز بظهور الفكر الفلسفي الحقيقي حتى وإن كان هذا الفكر امتدادا للفكر الشرقي القديم.

---

[1] ـ مازالت هذه النظرة شائعة إلى يومنا هذا .

وبالفعل لقد ولدت العقلية الوضعية(ESPRIT POSITIF) بشكل واضح لأول مرة عند الفلاسفة اليونانيين الأوائل في المستعمرات الأيونية ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد:

أ- ففي مشكلة أصل الأشياء جاؤوا بفكرة الجوهر الدائم(SUBSTANCE PERMANENTE) وبقانون التطور في مكان الأساطير القديمة الخاصة بالخلق حتى وإن اختلفوا في ما هو الجوهر الدائم. وهكذا قال طاليس بأنه الماء وقال أنكسمانس بأنه الهواء، وقد قال هيرقليدس بأنه النار وقال أنكسمندريس بأنه اللامتناهي، والمهم هنا هو ليس كون الجوهر الدائم ذلك العنصر أو الآخر ولكن المهم هو ظهور ميزتان تقطعان الصلة بالأسطورة وتطبعان الفلسفة إلى الأبد: فكرة القوانين الطبيعية من جهة، وفكرة دوام الجوهر، من جهة أخرى، وهذا ما أدى بالإيليين مثلا(برمنيدس، زينون الإيلي) إلى القول بفكرة هوية الوجود(L'IDENTITE De L'ETRE) الذي لا بداية ولا نهاية له، وديمقريطس إلى التعبير عن هاتين الفكرتين بنظرية الذرة الشهيرة التي تعيد الأجسام إلى الأجزاء التي لا تتجزأ والتي تتصل وتنفصل حسب التقائها واصطدامها، من خلال ميكانيزم يمتد داخل لا حدودية المكان والزمان، وقد بقي هذا الميكانيزم بعد ديمقريطس كنظرية فيزيائية كاملة ونهائية.

لقد انبثق الفكر اليوناني من الفكر الشرقي القديم لكن كفكر واعي بذاته وباستقلاله اتجاه الأشياء الخارجية ومتيقنا من حريته، وبهذا استطاع أن يخلق علما مستقلا عن الظروف الخاصة، علم عام وعقلي خالص. لقد برزت العلوم فعلا في الحضارات الشرقية القديمة ولكنها كانت عبارة عن مجموعة من الطرائق العملية المعتمدة على المعرفة النفعية، بينما برزت العلوم اليونانية كمعرفة مجردة من

الأغراض العملية إذ وضع الفلاسفة اليونانيون العلوم النظرية في أعلى المراتب:لقد كان فيثاغورس أول من جاء بنظرية أدت إلى نشوء الهندسة بصفتها علما عقليا خالصا رغم أن الهندسة عرفت في البداية في الحضارة المصرية القديمة. وقابل أفلاطون من جهته في الجمهورية بين الفكر اليوناني المتعطش إلى المعرفة والفكر الفينيقي والمصري المتعطش إلى الربح. كما عبر أرسطو بدوره في كتاب "ما بعد الطبيعة" عن الفرح الحاصل من المعرفة ذاتها بصرف النظر عن كل منفعة، وميز بين العلم ومجرد المعرفة الاختبارية: الأول ما هو كلي، يعطينا العلة والسبب؛ والثانية معرفة الأشياء الجزئية وتدلنا على الحادث لا على علته. وهذا ما أدى به بالإضافة إلى هذا عند تقسيمه للعلوم إلى علوم نظرية وعلوم عملية إلى اعتبار الأولى أشرف العلوم لأنها مجردة من المنفعة وتبحث عن المعرفة من أجل المعرفة.

هذه القفزات الكيفية التي جاء بها الفلاسفة اليونانيون في ميدان المعرفة هي التي بلغت بالفلسفة إلى مرتبة الكمال.

هذه الفروق الكيفية الهامة بين الفكر الشرقي القديم والفلسفة اليونانية تظهر كذلك بوضوح في الميدان الذي يهمنا هنا بالدرجة الأولى: الميدان السياسي. وسنحاول أن نبين هذا من خلال مقارنة وجيزة بين الأنظمة السياسية التي عرفتها الحضارات الشرقية القديمة(بابل، مصر، الصين، الهند، فارس...) والأنظمة السياسية التي عرفها اليونان من بعد.

لقد كانت الأنظمة السائدة في الإمبراطوريات الشرقية القديمة أنظمة مطلقة، أي أنها كانت عبارة عن شكل للأنظمة تكون فيها جميع السلطات مجتمعة بيد الملك، ولا توجد فيها أية سلطة يمكنها أن

تنافس سلطته أو أن تصمد في وجهها. إنها عبارة عن أنظمة تمتاز بسلطة مركزية غير متأثرة بقوى خارجة عنها، ورغم الاختلافات الكبيرة أحيانا بين هذه الأنظمة العديدة تبقى هناك ثلاث ميزات رئيسية تحدد طبيعتها المشتركة: اضطهاد الأشخاص وغياب الحريات الفردية والجماعية، احتكار الملكية من طرف السلطة القائمة، وإدماج الديانة السائدة في النظام السياسي[2].

1- اضطهاد الأشخاص وغياب الحريات الفردية والجماعية

هذا الاضطهاد يتجسد في خضوع الأفراد المطلق إلى الملك، هذا الخضوع الذي يجد رمزه في سجودهم أمامه. وتتحقق هذه الهيمنة المطلقة بوسائل قمعية لا تعرف حدودا تتمثل في العنف الشامل الذي تمارسه السلطة السياسية على الأفراد والجماعات ومن ميزات هذا العنف أنه يشكل عاملا جوهريا في حياة هذه الأنظمة التي لا يمكنها الاستمرار بدونه، من ناحية، كما أن هذا العنف معترف به بطريقة رسمية، من ناحية أخرى. وأخيرا فإن هذا العنف غير مبرر أو محدد بإطار قانوني لأن هذه الأنظمة لا تعرف القانون. هذا ما أدى إلى وضع الأفراد والجماعات في وضعية تمتاز بالعزلة التامة سواء في علاقتهم مع النظام نفسه أو في علاقاتهم مع بعضهم البعض. وبالفعل كانت هذه الأنظمة السياسية تمنع الأفراد والجماعات غير الحكومية من تأسيس تنظيمات خاصة بها ومستقلة عن هذه الأنظمة خوفا من أن تصبح قوة يمكنها أن تعمل ضدها. وقد استطاعت الدولة في هذه المجتمعات أن تحول كل الجماعات غير البيروقراطية (الخارجة عن النظام البيروقراطي للدولة) وكل الفئات الاجتماعية إلى ذرات ولم

---

[2]- **(1)- KARL WITTWOGEL : Le Déspotisme oriental ED de Minuit, Paris 1977, Introduction chapitre III,IV et VI.**

تسمح لها بأن تلعب أي دور سياسي هام يمكنه أن يؤثر على هذه الأنظمة.

2- نظام الملكية

كان النظام السياسي في الإمبراطوريات الشرقية القديمة يمتاز على المستوى الاقتصادي باحتكار الملكية العقارية وبالإشراف المباشر على الأشغال الفلاحية الكبرى والري. ومن أجل القيام بوظيفته الأساسية التي تتمثل في سقي الأراضي وتنظيم الفيضانات على مستوى واسع اضطر هذا النوع من الأنظمة إلى تأسيس جهاز بيروقراطي مركزي قادر على تأدية هذه المهمة الاستراتيجية الشاملة على أحسن وجه[3]. ومن جهة أخرى أدت هذه النزعة الشمولية لهذه الأنظمة إلى احتكار كل الوظائف والنشاطات الأخرى من طرف السلطة القائمة:العدالة، نظام المحاسبة، الأرشيف، نظام المواصلات، تنظيم الجيش والمخابرات ووضع الاستراتيجيات والنظريات الحربية، وقد جعل احتكار هذه الوظائف الأساسية التي تشمل جميع أوجه نشاطات الدولة حاضرة في كل الأماكن وعلى جميع مستويات المجتمع الخاضع لها، محتلة الصدارة على مستوى الأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية ولم تترك أي مجال للتنظيمات غير الحكومية مما يمكن أن تنشط فيه بحرية.

---

[3]- لا نريد هنا أن نغوص في مشكلة أسبقية أحد العاملين (السياسي أو الاقتصادي) على الآخر، فإذا كانWITTFOGEL متأثر بالماركسية يدافع في كتابه السابق الذكر عن فكرة أن ضرورات الإنتاج هي التي أدت إلى بروز هذا النوع من الأنظمة السياسية، فهناك آخرون يدافعون عن الفكرة المعاكسة: وجود النظام السياسي المركزي هو الذي سمح بالقيام بمثل هذه الأشغال الفلاحية.

3- إدماج الديانة السائدة في النظام السياسي

كانت هذه الأنظمة في أغلب فتراتها تيوقراطية وذلك بسبب اعتناق ملوكها للديانة السائدة بين شعوبهم. إن سيطرة الدين في المجتمعات القديمة كانت كبيرة إلى درجة أن أية محاولة للخروج عن الدين أو حتى على ترك الديانة السائدة والدخول في ديانة أخرى يعد بدعة، ويعرض صاحبه إلى الخطر. وهذا ما حدث بالفعل لواحد من أشهر الفراعنة القدامى وهو اخناتون(القرن 14 ق.م) الذي حاول أن يتخلى عن عبادة آمون، أي الديانة التي كانت سائدة لما وصل إلى سدة الحكم، لصالح عبادة آتون مما جعل الكهنة يتهمونه بالبدعة ويخرجون عن طاعته ويحرضون الشعب عليه مما أدى إلى الثورة ضده وإسقاط نظامه في النهاية. إن الملك يعتبر في هذه المجتمعات تجسيدا للسلطة الدينية العليا: إنه يظهر إلها أو مثلا لإله على وجه الأرض. وهذه أمثلة على ذلك.

لقد عرفت مصر الفرعونية نظاما تيوقراطيا: الفرعون يعتبر إلها أو ابن إله، إنه هوريس المنبثق عن إله الشمس رع. وفي بلاد ما بين النهرين، كان الملك السومري يمثل بطريقة أو بأخرى السلطة الإلهية العليا. أما عند الآشوريين فقد كانت السلطة السياسية تراقب مراقبة إدارية وقانونية دقيقة الديانة السائدة. ولم تخرج فارس عن هذه القاعدة رغم الفكرة الشائعة التي تقول بأن الملوك الآخمينيين لم يكونوا يتمتعون بأية سلطة دينية. لقد استعمل سيروس الملك الشهير في بابل كل عناصر النظام الموناركي الكلدوني بما في ذلك الآلهة. وقد اتبع خلفاؤه الطريقة نفسها في مصر. فهذا داريوس، ككل الملوك الذين سبقوه في هذا البلد، يعتبر نفسه ممثلا لإله الخير هوريس. ويظهر الملك من خلال تاريخ الصين الطويل ممثلا لسلطة عليا تجمع

بين السياسة والدين، وقد كانت هاتين السلطتين مرتبطتين ارتباطا وثيقا في الهند وحتى في اليونان نفسها قبل المرحلة الكلاسيكية، في عصر هوميروس، كان الملك يعتبر ذا أصل إلهي، وقد كانت أسبقيته في كل المسائل الدينية كلية إلى درجة أنه سمي " الزعيم-الكاهن".

وهكذا فإن هذه الأنظمة الطاغية المشرفة إشرافا مباشرا على الأشغال الفلاحية الكبرى وعلى الملكية العقارية كانت مشرفة في الوقت نفسه على الديانة السائدة محققة بذلك احتكارا كليا لجميع الأنشطة وعلى جميع الأصعدة تاركة الأفراد والجماعات غير الحكومية في دور ثانوي لا معنى له.وكانت النتيجة من هذه الوضعية على المستوى السياسي أن هذه الإمبراطوريات إذا كانت تتمتع بالقوة العسكرية الهائلة فإنها لم تستطع أن تدمج سكانها بطريقة إرادية وواعية في نظامها السياسي أو في أي نشاط يمكنه أن يتعالى على المصالح المحلية المباشرة. وهذا هو السبب الذي يفسر انهزام بعض هذه الإمبراطوريات في معارك كانت قوتها تفوق قوة العدو بعشرات المرات: معركة ماراتون الشهيرة بين الإمبراطورية الفارسية وبين أثينا، معركة اليرموك بين الإمبراطورية البيزنطية والمسلمين، ومعركة القادسية بين الإمبراطورية الفارسية والمسلمين. في المعركة الأولى كان الآثيني يشعر حقيقة أنه يدافع عن الدولة تعتبر امتدادا لإرادته ورغبته، دولة شارك في تأسيسها، وهو الآن يشارك في تسييرها بطريقة مباشرة، ولذلك فهو يدافع عن مصلحته بالدرجة الأولى لأن مصلحة الدولة هي مصلحته في الوقت نفسه والعكس صحيح. أما فيما يخص المسلمين، فبالإضافة إلى إيمانهم بالجهاد من أجل نشر رسالة سماوية فإنهم كانوا يشعرون في الوقت نفسه بأنهم يشاركون مباشرة في وضع أسس دولة جديدة من صنعهم. وشتان

بين من يعمل من أجل تحقيق هدف سام هو جزء منه ومن يعمل من أجل شيئ مفروض عليه لا يهمه من قريب أو بعيد. وهكذا فإن سكان الإمبراطوريات نظرا لعدم ولائهم لدولتهم بقوا يتفرجون على سقوطها دون أن يحركوا ساكنا كلما تعرضت لخطر، سواء من أجل التبعية لإمبراطورية أخرى أو للعودة إلى تنظيماتهم القديمة الصغيرة.

4- المحاولات الإصلاحية

لكن الشعوب القديمة هذه إذا عرفت هذا النوع من النظام المتسلط، فهذا لا يعني أنه قد استطاع أن يقتل كل رغبة وكل إرادة في التحرر من هذه الهيمنة وأن يقضي على كل محاولة إصلاحية فردية كانت أم جماعية. وبالفعل فقد حدثت ثورات شعبية عديدة ضد هذا الطغيان كما كانت هناك محاولات فكرية إصلاحية أخذت في أغلب الأحيان طابعا دينيا لتفادي المجابهة المباشرة مع النظام السياسي. فالمصريون والبابليون والهندوس والفرس والصينيون حاولوا، كل حسب طريقته الخاصة، الارتفاع عن ما هو كائن (النظام السائد) إلى ما ينبغي أن يكون (نظام أحسن منه) أي، وبتعبير سياسي، البحث عن النظام الأمثل. إن إقحام أخلاق اجتماعية في كتاباتهم لدليل على محاولاتهم للبحث عن وضعية مثالية غايتها تجاوز الشر بفعل الخير في مرحلة أولى لتجاوز ما هو كائن وتحقيق ما ينبغي أن يكون في مرحلة ثانية وها هي أمثلة على ذلك:

عند المصريين تعتبر " أساة منفيس" وهو كتاب لكهنة المدينة التي تحمل هذا الاسم أول عرض أخلاقي معروف حتى الآن. هدف هذه المأساة هو وضع قواعد أخلاقية لقيام مجتمع فاضل من خلال التركيز على فكرة أن وظيفة الإنسان في هذا الوجود هي فعل الخير وتفادي فعل الشر كما يعلمه الإله "بتاح". أما كتاب "طيبة عن الموتى"

فهو عبارة عن عرض لأخلاق فاضلة مقدمة في صورة اعتراف سلبي تتلوه أرواح الموتى في يوم حشرهم:" لك المجد أيها الإله الأعظم، إله الحق والعدل، لقد استدعيت لأقف أمامك يا سيدي، حتى أرى بهاءك وأقدم حسابي... لم أقم بإيذاء أحد، ولم أظلم الفقراء...ولم أكلف نفسا فوق طاقتها... لم أهمل واجباتي، كما لم أرتكب منكرا يغضب اللـه...لم أمنع عن الجياع طعاما، ولم أسبب لأحد ألما أو أسل له دمعا...لم أغش في مكيال أو ميزان، ولم احرم الرضع لبنهم...لم أغتصب شيئا يخص إنسانا أو يتعلق بالله...إني طاهر، طاهر، طاهر"[4]. وبالإضافة إلى هذا فإن المصريين كانوا يستعملون كلمة "معات" للدلالة على الخير، العدالة والحقيقة. لكن هذه الكلمة ترمز في الواقع إلى أكثر من هذا: إن معات التي كان يرمز لها ماديا بآلهة تعلو رؤوسها ريشة أنعام للدلالة على القربان التي كان الملوك يقدمونها للآلهة، كانت رمزا للنظام الكوني(الكوسموس) الذي هو نتاج للعقل الإلهي لكنه غير مستقر ومهدد بالفوضى نتيجة لأفعال الإنسان اللاأخلاقية: فعدم الخضوع لمعات وعدم احترام المبادئ التي ترمز لها والتي ترتكز على تحقي الخير والعدالة معناه وضع توازن العالم في خطر. لذلك يجب على الفرعون (الحاكم) وعلى المواطنين(المحكومين) احترام هذا النظام الذي سطرته الآلهة، أي التحلي بالتقوى وتحقيق العدالة الاجتماعية والبحث عن الحقيقة التي ترمز إليها معات[5]. وقد تجسدت هذه النظرة الأخلاقية في البحث عن

---

[4]- هنري توماس: أعلام الفلاسفة، ترجمة متري أمين دار النهضة العربية، القاهرة 1964، ص 11.

[5] - Frédéric Tomlin : les grands philosophes d'orient, Payot, Paris 1952, p 42

الفرد الفاضل والنظام السياسي الفاضل بشكل واضح عند أكبر المفكرين المصريين القدامى "بتاح حتب" الذي ترك لنا نظرية أخلاقية وتربوية تقوم على مبدأ تعلم الفضيلة وضبط النفس، هذا المبدأ الذي أصبح فيما بعد القاعدة الأساسية في فلسفتي أفلاطون وأرسطو[6]، وهو مبدأ لا يمكن أن يخلو منه أي نظام سياسي.

أما فيما يخص البابليين فيكفي ذكر "قانون حمورابي" ملك بابل الشهير، وهو أول نص قانوني معروف حتى الآن والذي كان هدفه كما هو مذكور صراحة في المقدمة الدفاع عن الضعيف أمام تسلط القوي. حقيقة أن التشريع البابلي لا يتكلم عن الفرد ولا عن حقوقه أمام الدولة لأنه في ذلك الوقت لم يفكر في هذه الوضعية لأن الملك كان يمثل الوحدة بين الدولة والدين مما يجعل من النظام السياسي آنذاك نظاما تيوقراطيا ويصبح القانون يطبق ليس باسم الملك ولكن باسم مردوك صاحب بابل. لكن رغم هذا فإن بلاد بابل مثلت أول محاولة في تاريخ الإنسانية من أجل تقنين العلاقة بين الحاكم والمحكوم حتى وان حصرتها في ميدان الواجبات الخاصة بالمحكوم ولم تتطرق إلى حقوقه. وهكذا مثلت بابل الأرض التي نبع فيها القانون.

ولم تكن الزرادشية، فيما يخصها، إلا عبارة عن محاولة لإقامة نظرية دينية- فلسفية لأخلاق اجتماعية في شكل صراع بين مبدأ الخير ومبدأ الشر، الأول يمثله هرمزد، إله النور، والثاني يمثله أهريمان، إله الظلام. الهدف من ذلك هو جعل الخير ينتصر على الشر، هذا الانتصار الذي هو رمز لأداء الإنسان وظيفته من خلال

[6] - هنري توماس المرجع السابق ص 14.

عمله الخيري الذي هو شرط تحرره من النظام السياسي المتجبر وكذلك تحرره من التضحية الدينية التي لا فائدة منها، في الوقت نفسه. وهكذا يتضح لنا أن هدف هذه الديانة اجتماعي بالدرجة الأولى، إذ أن طريق الوصول إلى اللـه ومعرفته يتم بفهم إخوتنا في الإنسانية. و في محاولتنا معرفة الإنسانية ومعرفة اللـه تبرز أمامنا إشارات تهدينا إلى الطريق المؤدي إلى ذلك وتمثل مبادئ يجب تطبيقها لتحقيق هذا الهدف. هذه المبادئ هي العدالة، التعاون، الإيمان، السعي إلى الكمال. العدالة تمثل أولى المعالم وتعني التخلص من الخطأ عن طريق المعرفة الحقة لكل ما هو صواب. إنها تمثل النور الذي ينير الطريق المؤدي إلى الخلاص: " إن تعرف الحق تعرف اللـه " . أما التعاون، فيمكن تلخيص معناه في فكرة أن حياتنا كلها عبارة عن رحلة جريئة نقوم فيها بخدمة بعضنا البعض. والإيمان بدوره يعني كذلك حب الجنس البشري، لكن الحب الإيجابي وليس السلبي: أعمالا لا مجرد أقوال. وأخيرا فإن السعي وراء الكمال هو الهدف من الخليقة وهو معنى الحياة، فعلينا يقع عبء جعل هذه الأرض عالما كاملا، وهذا هو الهدف الوحيد لحياتنا. وهذا ما يؤدي إلى الصراع بين مبدأ الخير ومبدأ الشر، فنحن جنود مجندون نحارب بجانب اللـه من أجل تغلب الخير على الشر.

و البوذية هي الأخرى لم تكن إلا عبارة عن محاولة للبحث عن عالم مثالي يستطيع فيه الإنسان أن يحقق إنسانيته بطريقة كاملة بواسطة انحلاله في الكل كما ينحل النهر في المحيط. هذا الهدف يتحقق بالوصول إلى تحقيق النرفانا(NIRVANA) وهي تعني على المستوى الاجتماعي-السياسي، تحقيق سعادة الفرد عن طريق معرفة واقع الإنسان وكشف الطريق الذي يسمح بإزالة الألم الذي يتخبط فيه

هذا الأخير. إن أصل الألم يكمن في رغبة الفرد المفرطة في إشباع رغباته مما يؤدي إلى التصارع والتناحر بين الأفراد وتكون النتيجة هي بؤس الجميع وشقاؤهم. إن الحل يكمن في إيجاد حل وسط بين الحرمان المطلق الذي كان الفلاسفة الأوبانشاد يقولون به من قبل، لأن هذا الحرمان لا يؤدي إلا إلى ضعف الجسم والعقل ("فبواسطة هذا النوع من الخشونة لم أدرك الإدراك السامي" يقول بوذا)، وبين إشباع الرغبات المفرط الذي تكون نتيجته الآفات الاجتماعية. هذا هو طريق الوسط، طريق الحكمة، طريق النرفانا، وهذا ما يؤدي في النهاية إلى إقامة نظام اجتماعي- سياسي أساسه الحب والتعاون بين الأفراد حتى وإن كانوا ينتمون إلى شعوب ومعتقدات مختلفة.

وأخيرا، فإن الفلسفة السياسية الكنفشيوسية عبارة عن بحث غايته تحقيق سعادة الإنسان إلى درجة أن كونفشيوس يحدد كوظيفة رئيسية للدولة تحقيق هذه السعادة، إذ يقول: " يجب العمل بطريقة تجعل من الدولة عبارة عن عائلة كبيرة يكون أعضاؤها مرتبطين بوعيهم بالواجب كما يرتبط أعضاء العائلة الطبيعية فيما بينهم بروابط دموية". وبالإضافة إلى هذا فإن كونفشيوس يؤسس كل نظامه الاجتماعي والسياسي على مبدأ ضبط النفس، أي الفضيلة التي تعني عنده كذلك فكرة الوسط. إن التنافس على الثروة والسلطان، حسبه، لا قيمة له: " ليس لي ما يثير الكبرياء في نفسي أو الحسد في نفوس الآخرين". وأخيرا فإن الفكر الكونفشيوسي كله عبارة عن تركيز على أهمية انضباط الفرد في حياته الاجتماعية من خلال التركيز على مجموعة من الشعائر اليومية: أنواع معينة من الطعام، أنواع معينة من الثياب في الأيام المقدسة، عدد الانحناءات في التحية، طريقة السير في الشارع(النساء في اليسار والرجال في اليمين). ومراعاة

هذه الطقوس تجعل شخصية الفلاح بارزة لها كرامتها كشخصية الملك. إن مثل هذا الانضباط يمثل أساس قيام أي نظام سياسي بغض النظر عن الزمان والمكان.

2- بروز الفلسفة السياسية في اليونان

وقد وجد اليونانيون لما وصلهم الإرث الشرقي القديم في الميدان الحضاري، طريقا معبدا بثورات شعبية ضد الأنظمة الطاغية وبمحاولات فكرية عن تنظيم سياسي واجتماعي أمثل حتى وإن كانت هذه المحاولات لم نقصد صراحة إلى القضاء الكلي على النظام السياسي القائم واستبداله بنظام سياسي آخر.

إن الشيئ الملاحظ على كل هذه المحاولات الإصلاحية التي عرفتها الحضارات الشرقية القديمة هو أنها اتخذت كلها وبدون استثناء طابعا دينيا ولم تتعد كونها إصلاحات أخلاقية لا تمس بطبيعة النظام السياسي القائم وتحاول نتيجة لذلك تغييره. إن السلطة السياسية في هذه الحضارات كانت تقام على العادات والتقاليد والدين لذلك فإن الفرد لا يتمتع بأي حق يسمح له بتحديد قواعد سلوكه السياسي، فهذا الحق من اختصاص الآلهة وبعض الأفراد العباقرة الذين تتبناهم هاته الآلهة كأنبياء أو كخدم لها.

وإذا كان الدين والعرف والتقاليد هم الذين يؤسسون السلطة السياسية في الحضارات الشرقية القديمة كما أشرنا إلى ذلك فإن الأمر أصبح مختلفا مع الحضارة اليونانية ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد، إذ استبدلت هذه العوامل بعاملين جديدين هما: الإرادة والعقل كأساس للسلطة السياسية. لقد أصبح الإغريق يتساءل:إذا أصبح القدماء لا يتمتعون بالاحترام والقدسية كما كان الحال سابقا فإن عاداتهم وتقاليدهم(ETHOS) كذلك يجب أن نخلع فيها هذا الطابع

القدسي الذي كانت تتمتع به في السابق وتصبح مجرد نتيجة لإرادة ما. وفي هذه الحالة لا يمكن أن نفضل إرادة الموتى(العرف، العادات، التقاليد) على إرادة الأحياء. والنتيجة الحتمية من هذا على المستوى السياسي هي أن القانون لا يبقى مجرد تقليد للأجداد بل يصبح نابعا من إرادة الشعب الحالي ويعبر عن ما يريد هذا الشعب تحقيقه.

هذه التغيرات الكيفية أدت إلى بروز أنواع من الأنظمة السياسية الجديدة والمختلفة فيما بينها في المجتمع اليوناني أخذت شكل دولة المدينة.

دولة المدينة

لقد عرف المجتمع الإغريقي شكل دولة المدينة(Cité-Etat) التي لم تكن مساحتها تتعدى مساحة مدينة متوسطة معاصرة[7]. وقد كان هذا الشكل من التنظيم السياسي نتيجة لعوامل عدة:

اقتصادية: تزايد عدد السكان ونقص الموارد والمواد الاقتصادية مما أدى إلى نشوب صراعات بين القبائل، وهذا ما أدى بدوره إلى اختيار كل قبيلة أو مجموعة بشرية رئيسا لها منشئة بذلك نظاما سياسيا خاصا بها.

جغرافية: إن الطبيعة الجبلية لليونان، من جهة، وكثرة الأنهار، من جهة أخرى، صعبت الاتصال بين القبائل والمجموعات القروية مما أدى إلى تمزيق الوحدة اليونانية، واحتفاظ كل مجموعة بخصوصياتها، ومن بينها النظام السياسي.

---

[7]- **كانت حدود دولة أثينا في القرن V ق.م مثلا لا تتعدى 10 وحدات إدارية (10) قبائل وبهذا فإن عدد سكانها لا يتجاوز بضعة عشرات من الألف على أكثر تقدير.**

تاريخية: استيطان الإغريق للبلاد تم على شكل قبائل نزحت على فترات متباعدة مما أدى بكل قبيلة إلى المحافظة على عاداتها وتقاليدها ولغتها وإلى إقامة نظام سياسي خاص بها يختلف عن الأنظمة السياسية الأخرى.

هذه العوامل أدت إلى وجود مدن كثيرة في اليونان تتمتع كل واحدة منها بنظامها السياسي الخاص بها، من جهة، وباستقلالها عن المدن الأخرى، من جهة أخرى، تتصارع فيما بينها أو تتحالف حسب الظروف[8]. والذي يهمنا هنا بالدرجة الأولى هو الاختلاف في الأنظمة السياسية بين هذه المدن لأنه سيلعب دورا أساسيا في بروز الفلسفة السياسية كما سنرى من بعد. وقد شكل النظامان اللذان كانا سائدين في اسبرطة، من جهة، وفي أثينا، من جهة أخرى، نموذجا حيا لهذا الاختلاف.

لقد عرفت اسبرطة بسبب قسوة الحياة فيها نظاما عسكريا يقوم على القوة والانضباط. لقد كان الإسبرطي لا يشتغل بمهنة أخرى غير المهنة العسكرية لكي لا تفسده الثروة أو أي ملذة من ملذات الحياة الأخرى، كما كان لا يحتك بغيره حتى لا تفسده الأفكار المستوردة. لقد كان الهدف المرجى من النظام التربوي الإسبرطي هو إنتاج الجندي المحارب ذي الصفات الخشنة والإرادة الفولاذية التي تمكنه من الصمود أمام الأعداء وقهرهم. وقد مثل هذا النظام السياسي الإسبرطي منذ ذلك الوقت المرجعية السياسية والعسكرية

---

[8]- أهم مثال عن هذا التصارع بين المدن اليونانية حرب البيلوبوناز الشهيرة بين أثينا وإسبرطة والتي دامت سبعة وعشرين عاما (من 431 إلى 404 ق.م) أما أهم مثال عن التحالف بينها الحملة التي قادتها هذه المدن مجتمعة ضد طروادة كما يظهر من الإلياذة والأوديسة.

لكثير من الأنظمة السياسية التي برزت إلى الوجود بعده، من جهة، والمرجعية الفكرية لكثير من الفلاسفة والمفكرين السياسيين، من جهة أخرى، وأشهر هؤلاء المفكرين أفلاطون الذي حاول صياغة نظام المدينة على غرار نظام إسبرطة.

أما أثينا فقد عرفت على العكس من اسبرطة، نظاما سياسيا مختلفا، نظاما يقوم على الفردية والحرية، هذان العاملان اللذان أديا إلى بروز النظام الديمقراطي الأثيني الذي شكل بدوره مرجعية إلى كل الأنظمة التي تنادي بالديمقراطية في المرحلتين الحديثة والمعاصرة.فما معنى الديمقراطية ؟.

مفهوم الديمقراطية في اليونان:

الديمقراطية كلمة مشتقة من كلمتين: Demos وتعني الشعب وCratos وتعني حكم، أي أن الكلمة المركبة تعني حكم الشعب. فكيف يتحقق حكم الشعب ؟ الجواب عن هذا السؤال يتضح من خلال التطرق إلى أهم الدساتير السياسية اليونانية التي وصفت بالديمقراطية والتي عرفها اليونان ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد.

إن أقدم دستور ذا طابع ديمقراطي عرفه اليونان هو قانون ريترا ليكيوس(Rhérra de chios). إن الشعب هو الذي يضع هذا القانون، ويلعب القضاة الذين ينتخبهم الشعب دورا أساسيا في حكم المدينة. بالإضافة إلى هذا كانت هناك بعض المؤسسات الديمقراطية التي تمتاز بصلاحيات واسعة مثل الجمعية الشعبية(EKKLESIA) وهي جمعية منتخبة متكونة من (50) عضوا لكل قبيلة تجتمع كل يوم(9) من الشهر من أجل الحكم في النزاعات التي تظهر خلال الشهر الفارط. وقد كان باستطاعة من حكمت عليهم مجالس القضاة أن يتقدموا بطعون أمام هذه الجمعية.

ثم تلت هذه القوانين، قوانين أخرى سميت باسم واضعها صولون(حوالي 592 قبل الميلاد). هذه القوانين أكدت للأثينيين الحرية المدنية مدة حياتهم بمنعها تعبيد المدانين. كما أنها أقرت بأن كل أبناء الأثينيين بدون استثناء يعتبرون مواطنين أحرارا حتى وإن كانوا موزعين توزيعا طبقيا على أربع طبقات يحدد انتماء كل واحدة منها حسب الثروة، وتكون حقوق الأفراد وواجباتهم محددة هي الأخرى حسب الثروة. إن مواطني الطبقة الأخيرة كانوا يشاركون هم كذلك في الحياة العمومية كأعضاء في مجالس القضاة.

لكن هذا التطور نحو الديمقراطية لم يكتمل إلا مع قوانين بيركليس (451 ق.م) حيث خصص رجل الدولة هذا أجورا للمواطنين تسمح لهم بالتحرر من الأعباء المهنية الخاصة والتكفل بالوظائف العمومية التي كان الأغنياء الذين يتمتعون بفراغ من الوقت يسمح لهم بممارستها يحتكرونها. ولم تستثن من الوظائف إلا وظيفة واحدة: وظيفة القاضي الأول(Stratégos)أي الخبير في الخطط الحربية نظرا لأنها تتطلب كفاءات وتأهيلات خاصة.

إن تحالف الحرية مع الديمقراطية له ميزات ثلاث:

1- الحرية المدنية التي تعني أن كل مواطن مضمون في ماله وشخصه إذا احترم القوانين المدنية والسياسية للدولة.

2- الحرية السياسية والتي تعني أن لكل مواطن إمكانية ممارسته كل المهام العمومية.

3- إمكانية عيش الفرد حسب ما يبتغيه بدون تدخل أي عامل خارجي في حياته الخاصة.

إن تفاعل كل العوامل التي ذكرناها سابقا أدى إلى بروز وضعية سياسية جديدة لم تعرف من قبل: وجود عدة دول ذات أنظمة سياسية

مختلفة على رقعة جغرافية صغيرة(أي على احتكاك مباشر فيما بينها وبالتالي معرفة مواطني كل نظام لطبيعة النظام الآخر)، من جهة، وكون كل دولة قادرة على الدفاع عن استقلاليتها ضد هجمات الدول الأخرى، دون أن تكون في الوقت نفسه قادرة على السيطرة عليها، من جهة أخرى.

من النتائج الهامة لهذه الوضعية الجديدة التي لعبت دورا حاسما في تاريخ الإنسانية السياسي منذ ذلك الحين بروز فكرة تعدد الأنظمة السياسية والبحث عن أحسن نظام بينها وهذا ما أدى إلى طرح السؤال الفلسفي السياسي التالي: ما هي أحسن دولة؟[9]. هذا السؤال هو المؤسس للفلسفة السياسية. فما معنى الفلسفة السياسية، وما هو موضوعها ؟.

II- مفهوم الفلسفة السياسية وميزاتها

1- مفهوم الفلسفة السياسية

---

[9] - Roger Labrousse, Introduction a la philosophie politique, ,trad.,Elisabeth Labrousse, C.F Introduction. éd :M, Rivière, Paris 1959.

إذا كانت السياسة تعني في أكثر معانيها انتشارا علم القوة وتنظيمها في المجتمع وإذا كانت الفلسفة تعني بدورها التنظيم المستمر لعملية التعقل واكتشاف المبادئ المنظمة للتطبيق العملي[10]، فإن المفهوم المزدوج (الفلسفة السياسية) يعني نتيجة لذلك البحث عن التنظيم السياسي الأكثر عقلانية أي التنظيم الذي يستطيع أن يؤدي بالإنسان إلى السيطرة على القوة وتوجيهها إلى تحقيق أغراض إيجابية تخدم المجتمع والإنسان. وبما أن الأنظمة السياسية كثيرة ومتعددة فإن الغاية التي تصبو إليها الفلسفة السياسة هي:النظام السياسي الأمثل. فالفلسفة السياسية إذن تطرح سؤالا جوهريا وتحاول أن تجيب عنه، هذا السؤال هو: ما هو النظام السياسي الأمثل ؟ والسبب في ذلك يعود إلى كون محاولة تسيير وتوجيه القوة عن طريق العقل (عقلنة القوة) يتم بواسطة أداة هي الدولة.

وقد يخطر ببالنا في هذا المجال سؤال آخر هو: لماذا يجب أن يتدخل العقل في تسيير وتوجيه القوة ؟ إن الجواب عن هذا السؤال بسيط ومهم في الوقت نفسه.

إن من طبيعة السلطة الاتجاه إلى الزيادة في القوة أي أنها كلما بلغت مستوى معينا كلما اتجهت بطبيعتها إلى مستوى آخر أقوى منه، وهذا هو منطق القوة. يقول هوبز في مجال تعريف السلطة وتحديد طبيعتها ما يلي: " إن سلطة رجل (إذا أخذناها بمعناها العام) تكمن في وسائله الحاضرة التي تمكنه من الحصول على بعض الشيئ البين في المستقبل، وهي إما طبيعية أو آلية:

---

[10]- **أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسية**

السلطة الطبيعية تتكون من تفوق قدرات الجسم أو العقل مثل القوة، الجمال، التعقل، الفنون، البلاغة، السخاء، النبل، التي تصل إلى درجة نادرة والسلطات الآلية هي التي يحصل عليها بفضل السلطات الأولى أو بفضل الثروة، وتكون عبارة عن الوسائل والأجهزة التي تسمح باكتساب سلطة أكثر: وهذه حال الثروة، السمعة الجيدة، الأصدقاء، وذلك العمل السري الإلهي الذي يسمى حظا، لأن السلطة في طبيعتها شبيهة بالثروة كلما زادت كلما طلبت زيادة أكثر، أو كحركة الأجسام الثقيلة التي تصبح أكثر اندفاعا كلما تقدمت في الهبوط"[11].

هذا المنطق الداخلي للقوة والذي بموجبه تتجه إلى أقوى وأعلى مستوى ممكن من القوة لا يمكن أن تحده إلا قوة أخرى مضادة ينطبق كلية على السلطة السياسية كقوة تضم كل القوى الأخرى والتي وإن لم تجد قوة توقفها عند حد معين فإنها تصبح قوة طاغية متجبرة لا تبقى ولا تذر. فما هو الحل إذن في هذه الحالة ؟ أو كيف يمكن وضع حد لهذا المنطق الداخلي للقوة أو على الأقل كبح جماحها. هنا نبدأ نفكر في إيجاد حل لهذه المعضلة وبالطبع فالوسيلة التي نفكر بها في هذه المشكلة هي العقل فالعقل إذن هو الذي يحدد اتجاها إيجابيا لهذا الاتجاه الطبيعي للقوة في التضخم من أجل أن لا تبقى تبحث عن تحقيق أهداف خاصة بطبيعتها. وهكذا نحاول أن نعقلن القوة إن صح التعبير ونوجهها في الاتجاه السليم كوسيلة تحقق مصلحة المجتمع. وهذا ما يجسده المثال الشهير لأفلاطون: مثال العربة التي يجرها حصانان، الواحد يمثل القوة الغضبية في النفس،

---

[11] - T.Hobbes : Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République Ecclésiastique et civile présentation et traduction de F.Tricot Sirey, Paris 1971 p 81.

والآخر يمثل القوة الشهوانية فيها. فلنتصور لحظة أن هذه العربة تركت لحالها بدون سائق في هذه الحالة يؤدي الصراع بين الحصانين(القوتين) إلى تفكيك العربة وتشرد الحصانين كل في اتجاه خاص به. لكن ومن حسن الحظ أن هذه العربة يقودها قائد(عقل) يوفق بين تصارع الحصانين ويوجههما إلى ما فيه خير العربة (الإنسان والمجتمع).

وإذا كانت السياسة تمثل قوة فإن هذه القوة كوسيلة تسمح لمن يمتلكها تحقيق أغراضه وفرض هيمنته على الآخرين (بين حكام ومحكومين)، من جهة، لكنها غير ثابتة في يد أو في أيادي واحدة وغير مستقرة، من جهة أخرى، لأن المتسلط اليوم قد يصبح خاضعا غدا. يقول روسو في هذا الصدد: "إن الأقوى ليس قويا بما فيه الكفاية ليبقى دائما السيد، إن لم يحول قوته إلى قانون، والخضوع إلى واجب"[12]. وظيفة العقل في هذه الحالة تكمن في محاولة تنظيم وتوجيه هذه السلطة لكي لا تصبح هدفا خاصا لكل فرد أو جماعة نظرا لما تقدمه من مزايا وفوائد لمن يمتلكها، من جهة، ولكي لا يصبح من يمتلكها متجبرا على من لا يمتلكها، من جهة أخرى، بل توجيهها إلى تحقيق أهداف إيجابية ونبيلة تخدم كل أفراد المجتمع أو ما يسميه أفلاطون وأرسطو بالخير الأسمى حتى وإن اختلف مفهوم هذا الخير الأسمى من فيلسوف إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر ومن مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى.

---

[12] -« **Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir » Rousseau Du Contrat Social Paris Henri Feret librairie III p 31.**

وإذا كان موضوع الفلسفة السياسية هو البحث عن النظام السياسي الأمثل وأنها تستعمل العقل في هذا البحث أي أنها تمتاز بالعقلانية فإن لها ميزات أخرى تجعل منها مبحثا خاصا يختلف عن المباحث الأخرى خاصة تلك القريبة منها والتي تعتم بالإنسان والمجتمع: العلوم الاجتماعية؟.

2- ميزات الفلسفة السياسية

بالإضافة إلى ميزة العقلانية، تمتاز الفلسفة السياسية بميزات أخرى من أهمها الشمولية: إنها نظرة شاملة لأنها تحاول أن تدرك الظاهرة السياسية بطريقة شاملة تمس كل مظاهر الحياة الإنسانية من اقتصاد، واجتماع، وتنظيم، وسلم وأمن، وعدالة، وتربية...إلخ. إن غايتها شاملة لجميع الغايات الأخرى وجميع النشاطات الفرعية الموجودة في المجتمع لا تجد معنى وغاية سامية لها إلا في إطار السياسة.

إنها كذلك نظرة لا زمنية لأن هدفها ليس دراسة نظام سياسي أو دولة محددة تاريخيا وجغرافيا، وإنما البحث عن النظام السياسي الأمثل الصالح لكل زمان ومكان حتى وإن كانت نقطة انطلاقها مجتمعا محددا تاريخيا وجغرافيا. إنها تريد أن تفهم حياة البشر وشكلها الرئيسي بغض النظر عن المرحلة التاريخية التي يعيش فيها الفيلسوف والرقعة الجغرافية التي يعيش داخلها. إنها بعبارة أخرى، تتساءل بصفة جوهرية ما هو الشيئ الذي يجعل من حدث ما أو سياقة أحداث، أمر يتعلق بالسياسة أو يهمها. إنها تريد أن تفهم حياة البشر في المجتمع وما هو شكلها الرئيسي[13]. إنها تهتم بالعمل

[13]- **Roger Labrousse Op,Cit, C.F Intoduction.**

الشمولي (الصالح لكل فرد في لحظة تاريخية وفي كل الظروف)، ذلك العمل الذي وإن كان تجريبيا في أساسه(عمل فرد أو جماعة) فإنه لا يهدف إلى دراسته الفرد أو الجماعة كفرد أو كجماعة ولكنه يهدف إلى دراسة النوع الإنساني. وقد يظهر العمل السياسي في كثير من الأحيان للمشاهد وحتى الذي يعمل في الميدان كعمل لا يخص النوع الإنساني بل يهدف إلى تحقيق مصلحة أو حياة سعيدة في الواقع أو المحافظة على جماعة معينة أو فرد معين، لكن رغم هذا فإن العمل السياسي يبرز انطلاقا من هذه الوضعية الخاصة كعمل شمولي يخص النوع الإنساني. وهكذا فإن العمل الأكثر خصوصية وأنانية-إذا كان واعيا بأهدافه- هو في الحقيقة عمل يهدف إلى الشمولية حتى وإن اكتفى أحيانا بنتائج ضئيلة والتي تعود في الحقيقة إلى أسباب تقنية لا غير. وبالإضافة إلى هذا فإن كل سياسة تتجنب الأنانية وتهدف إلى تحقيق مصلحة الجماعة تعد كل الإنسانية بالحصول على مكانة مرموقة في عالم منظم بطريقة كاملة[14]. إن الفلسفة السياسية حسب أرسطو الذي وضع لها أول تعريف، تمثل " الاهتمام بالحياة الجماعية للأفراد وفق البنيات الأساسية لهذه الحياة". والبنيات الأساسية لهذه الحياة هي العائلة المجتمع المدني والدولة. وأهم بنية من هذه البنيات هي بالطبع الدولة لأنها غاية للأخريات حتى وإن كانت تابعة لهما من الناحية الزمنية. لذلك فالفلسفة السياسية عبارة عن محاولة لإدراك طبيعة الدولة، محاولة تتم عن طريق الفكر لأنها (الفلسفة السياسية) بطبيعتها عبارة عن بحث نظري غايته تقديم تصور ذاتي للفيلسوف عن أحسن شكل لأشكال حياة البشر.

---

[14] **Eric Weil : Introduction à la philosophie politique, Librairie. Jules Vrin, Paris 1956 Introduction.**

وكنتيجة لهذا فإن الميزات الثلاث السابقة الذكر (العقلانية، الشمولية، اللازمنية) تجعل من الفلسفة السياسية كذلك مبحثا معياريا في جوهره، أي مبحث يحاول من خلاله الفيلسوف أن يقدم نموذجا أو معيارا للحكم المثالي، يحتذي على غرار ما قام به أفلاطون في الجمهورية: الجمهورية التي يحكمها الفيلسوف.

لكن إذا كانت الفلسفة السياسية معيارية فإن هذا لا يعني أنها عبارة عن إضافة لروح "معيارية" للمعرفة الوضعية التي تقدمها العلوم الاجتماعية بصفة عامة والتي يقدمها علم السياسة وعلم الاجتماع السياسي بصفة خاصة. إن الفلسفة السياسية بحث يقوم على الوصف والتفسير والتأمل أي أنه ينطلق مما هو كائن لكن يتعداه لمحاولة الوصول إلى ما ينبغي أن يكون.

ومن ناحية أخرى فإن الفلسفة السياسية ليست فرعا جهويا من فروع الفلسفة العامة وبالتالي تكون وظيفتها تكمن بنقل نتائج هذه الأخيرة إلى ميدان خاص بالسياسة. إن وضعية الفلسفة السياسية وضعية خاصة تميزها عن وضعية كل مبحث آخر:

الفلسفة السياسية تتسم بالعقلانية والشمولية واللازمنية والمعيارية لكن القرارات السياسية هي قرارات جزئية، زمنية وواقعية أي أن هذه القرارات تؤخذ تحت ضغوطات زمنية وظروف موضوعية وهذا ما يميز الفلسفة السياسية عن الفلسفة العامة. إن الفلسفة السياسية تتعامل مع وقائع(سياسية) وليس مع الميتافيزيقا، من جهة، والصراع يبقى ممكنا دائما بين الفيلسوف والمدينة كما يظهر من محاكمة سقراط، من جهة أخرى[15]. وبهذا فهي تعتمد بالضرورة كنقطة

---

[15] - C .F Philipp Raynaud : les Tâches de la philosophie politique in magazine littéraire n° 12 Année 1999.

انطلاقة ما يوجد في الواقع حتى وإن كان كل فيلسوف يحدد لها غاية خاصة به هو أي نظرته الشخصية لما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع محاولا استدراج هذا الأخير إلى الوصول إلى الغاية النظرية التي يطمح إليها. فما نسميه فلسفة سياسية إذن هو عبارة عن بحث فلسفي يوضح ما هو متضمن في مقولته الفلسفية اعتمادا على مصطلحات خاصة به، مصطلحات يمكن تسميتها مقولات سياسية خاصة بميدان السياسة والمشابهة مثلا للمصطلحات الأساسية الخاصة بميدان الفيزياء أو بأي ميدان من ميادين العلوم الأخرى[16].

هذه الوضعية الخاصة للفلسفة السياسية (الانطلاق من الواقع) تجعل منها مبحثا ذا علاقة وطيدة بالعلوم ذات الصلة بالإنسان والمجتمع كعلم الأخلاق والعلوم الاجتماعية والتاريخ.

- الفلسفة السياسية والأخلاق

إن الفلسفة السياسية التي تهتم بالعمل العقلاني الشمولي حول النوع الإنساني تتميز عن الأخلاق التي تهتم هي الأخرى بالعمل العقلاني الشمولي لكن الخاص بالفرد كفرد أو بالفرد كممثل لكل الأفراد ذلك العمل الذي يهدف إلى تحقيق الوئام الداخلي للفرد أي وئام الفرد مع نفسه وليس مع الأفراد الآخرين كما هو الحال في الميدان السياسي. لكن إذا كانت الفلسفة السياسية تهتم بالنوع الإنساني والأخلاق تهتم بالفرد كفرد بغض النظر عن الآخرين أي وجود استقلالية كل مبحث عن الآخر فإن هذا لا ينفي العلاقة بينهما: هناك وحدة عضوية بينهما، وحدة تؤسس على أصلهما المشترك في الإنسان الذي ينظر إليه وينظر هو إلى نفسه ككائن فاعل[17].

---

[16] - **C.F Eric Weil op cit introduction**

[17] - **C.F Eric Weil op cit introduction**

لكن هذا لا يعني أن السياسة تبنى دائما على الأخلاق أو ترجع بالضرورة إليها ذلك لأنه على المستوى التجريبي الذي يجب الانطلاق منه- (السياسة والأخلاق كلتاهما تنطلق من الواقع كما رأينا) فإن العمل السياسي يفهم بدون الرجوع إلى الأخلاق وبدون أن يكون هذا العمل السياسي إيجابيا من الناحية الأخلاقية(قد يكون هذا العمل السياسي متناقضا مع أخلاق ما، رغم أنه-بوضعيته الشمولية- يحتوي على مبدأ أخلاقي آخر: العمل السياسي في نظام اشتراكي مثلا يقوم على أخلاق اشتراكية لكنه يتناقض مع أخلاق أخرى: الأخلاق الليبرالية).

ومن جهته فالعمل الأخلاقي يفهم كعمل أخلاقي حتى وإن كانت نتائجه السياسية غير مقصودة من طرف صاحبه أو أصبحت هذه النتائج مضرة من الناحية السياسية: الأخلاق الماركسية مثلا التي تهدف إلى تحقيق الفرد الماركسي" العائد إلى نفسه" والمحقق للوئام مع نفسه أي المتحرر من "الاغتراب" قد أدت إلى نتائج سياسية خطيرة لم تكن مقصودة: حرمان الفرد من حريته الحقيقية لتحقيق حرية مفترضة. وأكثر من هذا التضحية بالفرد الواقعي من أجل تحقيق الفرد الوهمي.

وهكذا فإنه يمكن دراسة الأخلاق دون ربطها بالسياسة ودراسة السياسة دون ربطها بالأخلاق.

إن المطلب الأخلاقي الأخير يتمثل في الواقع السياسي (واقع يتكون من العمل العقلاني والشمولي الخاص بكل الأفراد) بحيث تصبح حياة الأفراد أخلاقية، وتصبح الأخلاق(التي تهدف إلى تحقيق الوئام للفرد مع نفسه، قوة سياسية، أي عمل له أبعاد تاريخية يأخذ بعين الاعتبار

من طرف السياسي حتى وإن كان هذا الأخير لا يريد أن يكون أخلاقيا.

- الفلسفة السياسية والعلوم الاجتماعية

إن العلاقة بين السياسة والعلوم الاجتماعية يمكن فهمها بوضوح انطلاقا من ملاحظتين هامتين:

إن السياسة هي التي تنشؤ العلوم الاجتماعية ولا يمكن إرجاعها (السياسة) إلى هذه العلوم، لأن الهدف الذي تصبو إليه العلوم الاجتماعية لا يمكن فهمه إلا بالرجوع إلى السياسة وانطلاقا منها، من جهة، وأن العلوم الاجتماعية في الحقيقة لا تقوم إلا بوضع المفاهيم الخاصة بالسياسة في شكل علوم تجريبية، وليس لها هدف آخر، من جهة أخرى.

ولنبدأ بالنقطة الأولى. فكيف تنشئ السياسة العلوم الاجتماعية ؟.

ملاحظة أولى في هذا الصدد وهي أنه لا يمكن أن نتصور بروز علم من العلوم الاجتماعية وحتى أي علم آخر وإن كان أكثرها تجريدا ولازمنية(علم الرياضيات)[18] خارج إطار سياسي. وبالفعل فإن الإطار السياسي هو الذي يسمح لأي علم من العلوم –خاصة وإن كان لهذا الأخير علاقة مباشرة بالجماعة- بالبروز وذلك بتوفير و تهيأة الظروف والشروط الأساسية التي بدونها لا يمكن أن يظهر إلى الوجود. إن السياسة هي التي توفر الشروط الموضوعية لعمل عالم الاجتماع مثل الشروط المادية، والتنظيمية والقانونية وعلم السياسة هو الذي يوفر الشروط نفسها لعمل عالم النفس وعالم الاقتصاد، وعالم الطب وعالم الفيزياء والكيمياء وعالم الرياضيات...إلخ. فبدون

---

[18] -**أنظر من بعد علاقة السياسة بالتاريخ**

السياسة لا يمكن تصور أي علم من هذه العلوم. وبالإضافة إلى هذا فإنه لا يمكن تصور عالم من هؤلاء العلماء إلا كنتيجة لنظام تربوي محدد بوسائله وبرامجه وأهدافه...إلخ وهذه الوسائل والبرامج والأهداف يحددها رجل السياسة. النتيجة إذن هي أن السياسة هي التي تنشؤ العلوم الاجتماعية.

أما فيما يخص النقطة الثانية فإن ما يمكن قوله في هذا الصدد هو أنه إذا كان حقيقة لكل علم هدف خاص به وهو تحقيق المعرفة في ميدان خاص بغض النظر عن أي استعمال ينجم أو لا ينجم عن هذه المعرفة. إلا أنه في الحقيقة لا نعرف حتى الآن علما واحدا بقي علما مجردا 100 %. فحتى علم الرياضيات أصبحت له تطبيقات ميدانية كبيرة في كثير من المجالات. فإذا كان العالم يبحث عن المعرفة في مجال بحثه الخاص فإن النتائج التي يتوصل إليها تستعمل من طرف السياسي الذي يوجهها لتحقيق أغراض سياسية يحددها هو. وهكذا فإن النتائج العلمية نفسها في ميدان معين، الطب مثلا قد تستعمل لتحقيق أغراض مختلفة حسب السياسة المتبعة: فقد تستعمل بغرض معالجة كل أفراد المجتمع بغض النظر عن فئاته وطبقاته الاجتماعية في نظام يقوم على مبادئ الاشتراكية وقد تستعمل على العكس من هذا في معالجة بعض فئات المجتمع دون الأخرى في نظام يقوم على مبادئ الرأسمالية، وهذا ما يجعل أن لكل نظام سياسي نظاما صحيا خاصا به يختلف عن الأنظمة الصحية الأخرى.

وإذا كان هذا ينطبق على العلوم بصفة عامة فإنه ينطبق على العلوم الاجتماعية بصفة خاصة. لهذا فإن محاولة جعل (Réduire) السياسة علما بحيث يفهم تحت هذا المصطلح تنظيم معطيات الملاحظة بواسطة تحليل يكشف لنا عوامل خفية خاصة بهذه

المعطيات ويسمح لنا بالتالي معرفة نظامية هذه الظواهر، هي محاولة لا يمكن أن تجعل هذا النوع من العلم يفهم لذاته وفي ذاته. وبالفعل فإن العلوم الاجتماعية كالاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع وعلم الإحصاء...تقوم كلها بتحليل معطيات سياسية، أي معطيات بواسطتها أو ضدها يتخذ رجل السياسة قراراته. مفاهيم مثل التوازن الاقتصادي، الأزمة الاجتماعية، سلوك الجماعات... لم يكن بالامكان وضعها، ولم يكن لها أية قيمة لو لم تقدم توجيهات لتحقيق عمل ما. و هكذا فإن كل علم اجتماعي يقترح (حتى وإن كان ذلك بدون وعي في غالب الأحيان) عملا سياسيا ويحتوي ضمنيا فكرة عن الخير السياسي، وبالتالي فإن كل نظرية في هذا المجال تدعي أنها موضوعية تبحث عن المعرفة من أجل المعرفة ولا تبحث عن مصلحة هي في الواقع عبارة عن إديولوجيا غير واعية بافتراضاتها وبمثلها ولهذا تقترح سياسة تهدف إلى تحقيق مصلحة فئة خاصة من فئات المجتمع حتى وإن كانت هذه النظرية تهدف إلى الشمولية:إن نظرية آدم سميث مثلا تبين بشكل كبير هذه الوضعية للعلوم الاجتماعية حيث تتضح بجلاء العلاقات الموضوعية التي توجد بين علم اجتماعي ما والسياسة: إن آدم سميث باقتراحه عدم التدخل السياسي في ميدان الإنتاج والتبادل وترك السوق ينتظم وفق قانون العرض والطلب يقترح في الحقيقة سياسة ما وهي السياسة الليبرالية التي تؤدي في الحقيقة إلى تحقيق مصلحة فئة معينة على حساب مصالح فئات أخرى كما بين ذلك ماركس في نقده للاقتصاد الليبرالي. والماركسية نفسها بنقدها للاقتصاد الليبرالي الذي يرفض تدخل السياسة فيه واقتراحها للاقتصاد الاشتراكي الذي يقوم على تدخل السياسة(الدولة) في توجيهه تقترح في الحقيقة سياسة ما تهدف

إلى تحقيق مصلحة فئة (البروليتاريا) على حساب مصلحة فئة أخرى (البرجوازية).

لكن الملاحظات السابقة لا تعني أن العلوم الاجتماعية لا قيمة لها ولا تقدم أي خدمة أو أنها غير موضوعية لأنها تصطبغ بالذاتية، ذاتية المحلل-الملاحظ. إنها ملاحظات تهدف فقط إلى التركيز والتنبيه إلى محدودية صلاحية وموضوعية هذه العلوم، من جهة، وبقاء روابط تواصل بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، من جهة أخرى.

إن العمل المنظم يبنى على معرفة الشروط التي تسمح بأدائه بطريقة عقلانية، والعلوم الاجتماعية تمثل الوسائل التي تسمح لنا بمعرفة وتحديد هذه الشروط التي بدونها لا يمكن القيام بأي عمل من هذا النوع. وهكذا فإن هذه العلوم ضرورية للفلسفة السياسية والتي بدونها تبقى هذه الأخيرة مجرد رغبات شخصية دون أي امتدادات تاريخية.

- الفلسفة السياسية والتاريخ

إن السياسة كجزء من الفلسفة تاريخية في جوهرها، فالتاريخ بالضرورة تاريخ سياسي لأنه عبارة عن فعل قام به أشخاص على أشخاص أي يمس أشخاصا آخرين(سلبا أو إيجابا) في مرحلة معينة تمثل حاضرا بالنسبة لهم وماضيا بالنسبة لنا: ماضي في جزء منه لأنه وقع في الماضي وحاضر في جزء منه لأنه ساهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في تحديد الحاضر. كما أن حاضرنا هو بدوره حاضر في جزء منه ومستقبل في جزء منه: حاضر لأنه فعل يقع في الحاضر، ومستقبل لأنه سيساهم من دون شك في تحديد حاضر الأجيال القادمة. والنتيجة من كل هذا هي أنه لا يوجد ماضي

صرف ولا حاضر صرف ولا مستقبل صرف. فسياسة الماضي تحدد سياسة الحاضر كما أن سياسة الحاضر تحدد سياسة المستقبل ولهذا لا يمكن فصل السياسة عن التاريخ، فهي تاريخية في جوهرها. إن العمل السياسي الماضي تاريخي، كما أن العمل السياسي الحاضر تاريخي وكذلك العمل السياسي المستقبلي تاريخي: الأول يمثل نقطة انطلاق الثاني، والثاني يمثل بدوره نقطة انطلاق الثالث. و هكذا فإنه يمكن القول بأن العمل السياسي يرتكز على التاريخ، وأن فهم هذا العمل هو فهم تاريخي والعكس بالعكس.

لكن قد يعارض معارض بأنه إلى جانب التاريخ بمعناه العام هناك تواريخ جزئية لا تنطبق عليها هذه العلاقة الجوهرية الموجودة بين التاريخ والسياسة. لكن في الحقيقة إن وجود تواريخ جزئية مثل تاريخ القانون، تاريخ الاقتصاد، تاريخ الفن، تاريخ الأدب...إلخ لا تشكل عائقا بالنسبة لهذه الأطروحة العامة (الارتباط الجوهري بين السياسة والتاريخ). فالتواريخ التي تهم جانبا أو جوانب من الفعل السياسي تصنف ضمن هذه الأطروحة العامة؛ أما البعض منها والتي لا تهتم بمواضيع تاريخية في ذاتها (نظرية رياضية، عملا فنيا) فهي رغم ذلك تنتمي إلى التاريخ لأن الموضوع الذي لا علاقة مباشرة له بالزمن قد دخل في هذا اللازمن في زمن محدد ولم يكن ذلك صدفة بل لأن مجموعة من العوامل والظروف والشروط التاريخية توافرت ليبرز في لحظة تاريخية معينة: فنظرية فيثاغورس لم يكن بالامكان أن تبرز في المجتمع المصري القديم رغم بروز الرياضيات من هندسة وأعداد وفلك فيه لأن الظروف التي أنتجتها لم تكن متوفرة فيه (لقد كانت الرياضيات عملية في الحضارات الشرقية القديمة ولم تصل إلى مستوى التنظير إلا مع الفلاسفة الإغريق). كذلك نظرية

النسبية عند اينشتاين لم يكن بالامكان أن تظهر في مرحلة تاريخية سابقة للمرحلة التي برزت فيها للأسباب نفسها. والشيئ نفسه ينطبق على الأعمال الفنية التي تبقى صالحة لكل زمان ومكان: تمثال آلهة الصيد الإغريقية "ديانا" مثلا لم يكن من الممكن هو الآخر أن يبرز في مرحلة أخرى غير المرحلة الكلاسيكية-الذهبية النحت الإغريقي أي في مرحلة تاريخية معينة توفرت فيها مجموعة من الظروف والشروط سمحت ببروز هذا النوع من الفن الذي بلغ درجة الكمال. إن هذه الأمثلة تبين أنه إذا كانت هناك أعمال لا تدخل ضمن إطار الزمن (لأنها صالحة لكل زمان ومكان أي تحدث خارج إطار التاريخ) فإنها في الوقت ذاته أعمال تحققت في الزمن إن حدوث الاكتشاف في لحظة معينة له أهمية كبرى ليس للنظرية ذاتها بل لفهم الحقبة التاريخية التي حدث فيها. فمهما تغيرت لحظة الاكتشاف فإن هذا الاكتشاف لا يتغير لكن هذا لا يعني أنه كان لهذا الاكتشاف أن يحدث في أي لحظة[19]. وكخلاصة لكل ما سبق يمكن القول:

إن الفلسفة السياسية عبارة عن بحث نظري معياري حول طبيعة الدولة وحول النظام السياسي الأمثل. فهي تبحث في ما يجب أن يكون ولا تهتم بما هو كائن إلا كنقطة انطلاقة ولهذا فهي تريد أن تنطلق من الواقع لكي تتعداه لأن هذا الواقع دائم غير كامل وهي تبحث بطبيعتها عن الكمال. إنها تنطلق من الكائن إلى ما ينبغي أن يكون، من الوصفي التفسيري إلى المعياري، من الزمني إلى اللازمني، إنها في الأخير، نظرة شمولية كلية تبحث عن النظام السياسي الصالح لكل زمان ومكان. فأفلاطون مثلا انطلق من

[19] - **ERIC.WEIL. op.cit**

الأنظمة السياسية التي كانت سائدة في عصره (دولة المدينة) بالعوامل الاقتصادية والجغرافية والثقافية التي كانت تقوم عليها لكن غاية بحثه لم تكن هذه الأنظمة بذاتها وإنما النماذج السياسية الصالحة لكل زمان ومكان وكانت النتيجة المقصودة من بحثه لا تكمن في محاولة تحديد شروط تكون دولة حديثة تقوم على صناعة متطورة في إطار علاقات تبادل تجارية تمتاز بالعالمية لأنه لم يعرف هذا النوع من الدول، لكنه- رغم هذا- حدد لنا كل العوامل الذاتية والموضوعية من أخلاق وفضيلة واقتصاد وجغرافيا وتقسيم اجتماعي للعمل التي تقوم عليها الدولة سواء أخذت شكل إمبراطورية، شكل دولة المدينة، أو شكل الدولة الوطنية الحديثة.

III- نماذج من الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين

أفلاطون: 428-347

يعتبر أفلاطون لدى مؤرخي الفلسفة مؤسس المذهب المثالي، فما هي المثالية الأفلاطونية ؟، وما هي الأسس والمبادئ الفلسفية التي تقوم عليها، من جهة، وكيف طبق هذه النظرية في الميدان السياسي الذي يهمنا بالدرجة الأول من جهة أخرى ؟.

تقوم المثالية الأفلاطونية على فكرة أساسية وهي وجود انقطاع أساسي بين عالمين: العالم المحسوس(Le Monde du sensible) والعالم المعقول(Le Monde de L'intelligible). الأول يمثل عالم الحركة والتغير، أي عالم الأشياء المتغيرة التي لا تثبت على حال. والثاني يمثل عالم الثبات واللاتغير، أي عالم الأشياء الثابتة، اللامتغيرة، الموضوعية، التي تمثل الحقائق المجردة والتي يسميها مُثلا.

وبما أن العلم ثابت فلا شك في صحة وجوده ولذلك فمن الضروري أن تكون أوضاعه وعناصره موجودة في عالم من هذين

العالمين (المحسوس والمعقول): هذه الأوضاع والعناصر لا يمكن أن توجد في عالم الحركة والتغير، عالم الأشياء التي لا تثبت على حال وبالتالي لا يمكن معرفتها على حقيقتها، وإنما توجد في عالم المثل أو الحقائق المجردة، الأزلية الثابتة التي لا تتغير وبالتالي يمكن معرفتها على حقيقتها. والنتيجة من هذا هي أن عالم الحس عالم باطل، واهم، وعالم المثل عالم صحيح، واقعي.

وهنا يطرح سؤال أساسي وجوهري يخص الفلسفة الأفلاطونية: إذا كانت النظرية الأفلاطونية تمتاز بهذه الازدواجية بين عالمين مختلفين اختلافا جذريا واحد يمثل الحقيقة والآخر يمثل ظل الحقيقة، فما هي وسيلتنا لمعرفة الحقيقة ؟.

يجيبنا أفلاطون أن سبيل المرء في ذلك هو تنزيه الروح عن الأهواء والتعالي بها لتصعد من العالم الحسي إلى العالم الروحي، عالم الطهارة والسعادة والمعرفة الذي كانت (الروح) فيه قبل نزولها في الجسد معتمدة في هذا الصعود على التجربة الحية التي تلعب دور الحافز لإثارة الذكرى أي تذكر هذا العالم المثالي. فالحس إذن يلعب دورا تمهيديا في إثارة الرغبة في البحث عن الحقيقة. أما الحقيقة ذاتها فلا يمكن للإنسان إدراكها إلا عن طريق التأمل العقلي أي بالفلسفة.

والمرء في محاولته معرفة حقائق الأشياء يتبع منهجا دقيقا يسميه أفلاطون "الجدل" وهو نوعان: جدل صاعد يصعد به من المحسوسات إلى المعقولات ليعرفها، وجدل نازل ينزل به من هذه الأخيرة ليعرف الأولى اعتمادا على ما اكتسبه من معرفة حقيقية في عالم المثل.ويمثل الجدل عند أفلاطون منهجا عقلانيا للحوار يسمح بالوصول إلى الحقيقة الواحدة رغم مظاهرها المتعددة، وإلى المثال

العقلاني رغم جزئياته المحسوسة. إنه ذلك المنهج الذي يسمح للعقل بالارتفاع من المحسوس إلى المعقول دون استخدام الأشياء الحسية، إذ يتم الانتقال من معاني(مفاهيم) إلى معاني بواسطة معاني. عملية الجدل هذه تتم وفق أربعة مراحل، مما يعني أن المعرفة عند أفلاطون أربعة أنواع:

- **المعرفة الحسية**

وتتمثل في إدراك عوارض الأجسام وهي عبارة عن مرحلة أولية للمعرفة لا تكفي لإدراك موضوع خاص: لفهم اللغة مثلا لا يكفي رؤية رموزها أو أسمائها. وهكذا، فإن الإحساس يلعب دور المنبه فقط في المعرفة التي لا تتم إلا في مستويات أخرى أسمى من هذا المستوى. لذلك يجب الانتقال إلى مرحلة أخرى من المعرفة أسمى من هذه المرحلة.

- **الظن:** إذا كانت المرحلة السابقة من المعرفة تتمثل في المحسوسات، فإن هذه المرحلة تتمثل في الحكم على هذه المحسوسات. لكن الحكم يختلف باختلاف موضوعه من جهة يؤكد أفلاطون: وبما أن الموضوع حسي في هذا المستوى من المعرفة، فإن الحكم يكون بالضرورة ظنا أي حكم لا يستند إلى معرفة بعلل الموضوع. كما أن الحكم يتغير بتغير موضوعه، من جهة أخرى: فهو يختلف في ميدان الطب عنه في ميدان الحرب أو ميدان الفنون الجميلة...إلخ.

وهذه المعرفة الظنية بدورها ليست كافية ولا تؤدي بنا إلى معرفة حقائق الأشياء، لذلك يجب أن ترقى إلى مستوى أسمى منها ويتمثل في:

- **الاستدلال:** هنا نصل إلى مستوى راق من المعرفة، وذلك بتحررنا من المحسوسات حتى وإن كان ذلك لا يتم بطريقة كلية، إذ نصل إلى مستوى التجريد، أي نتحرر من المحسوسات ونستعمل معاني(مفاهيم) بدلا منها. لكن هذا التجريد ينطلق من محسوسات وبالتالي لا يمكنه قطع الصلة معها بطريقة جذرية. إن علم الاستدلال هو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوات: في الحساب والهندسة والفلك والموسيقى يستخدم الفكر الصور الحسية لكن ليس كغاية في ذاتها، بل كوسيلة، ليس كموضوع ولكن كواسطة، وذلك من أجل تنبيه المعاني الكلية المعبرة عنها والتي تمثل مواضيعها: الحساب هو دراسة العدد وليس المعدودات، الهندسة هي دراسة الأشكال الهندسية وليس مسح الأرض، الفلك هو تفسير ظواهر السماء بحركات دائرية وليس رصد السماء، وأخيرا الموسيقى هي دراسة النسب العددية المقومة للألحان وليست ضبط النغم بالتجربة كما يفعل الموسيقار.

لكن هذه العلوم الاستدلالية رغم سموها في درجة المعرفة بتحررها نسبيا من المحسوسات، لا تكفي نفسها بنفسها وذلك لأنها تضع مبادئها وضعا وتسلم بها وكأنها مبادئ صادقة في ذاتها ولا تبرهن عليها، وهذا ما يجعل العلم الكلي في هذا المستوى ممتنعا وذلك بامتناع وجود مبادئ يقينية تنطلق منها. وهذا ما يحتم علينا، من أجل الوصول إلى معرفة يقينية الانتقال إلى مستوى أسمى من هذا المستوى ويتمثل في:

- **التعقل:** ويتمثل هذا المستوى في إدراك الماهيات المجردة للأشياء. هذا المستوى الأخير نصل إليه بالتدرج من المحسوس إلى الظن، إلى الاستدلال إلى التعقل المحض مدفوعين في طلبه بقوة

باطنة: نرى مثلا شيئا صغيرا بالنسبة لآخر، وكبيرا بالنسبة لثالث. هذه الوضعية تؤدي بنا إلى التساؤل التالي: ما هو الصغر وما هو الكبر ؟ ثم نبدأ نبحث في مفهومي الصغر والكبر، هذان المفهومان اللذان لهما معنيان مستقلان عن هذا الشيء الذي مثل نقطة انطلاق تفكيرنا، رغم أننا نطبقهما عليه في النهاية. والشيء نفسه يحصل لنا لما ندرس معاني أخرى مثل العادل والظالم، وهذا ما يؤدي بنا إلى دراسة مفهومي العدل والظلم. و هكذا في جميع المجالات الأخرى.

وهكذا نصل في هذا المستوى الأخير من المعرفة إلى أرقى مستوى في هذا المجال ونصبح نبحث عن المثال نفسه وليس عن تجسيداته الحسية، أو نبحث عن تلك الأشكال المعقولة، الأزلية، الكاملة والثابتة، والتي هي عبارة عن مثال للمحسوسات التي تمثل محاكاة لها أو ظلال لا تعبر عنها تعبيرا كاملا وصادقا. فالمثال الأفلاطوني يمثل في النهاية الموضوع الحقيق للعلم، حسب رأيه.

ويأتي مثال الخير في أعلى درجات المثل. إنه نموذج كل وجود، وأصل للكائن والمعرفة في الوقت نفسه. فهو بالنسبة للمثل الأخرى كالشمس بالنسبة للأجرام السماوية الأخرى. إن الشمس تعبر في ميدان المحسوسات عن النور، والمثال يعبر في ميدان المعقولات عن المعرفة الحقيقية.

لكن نظرية المثل تواجهها صعوبة يظهر من غير الممكن تجاوزها تتمثل في الإشكال التالي:

إذا كانت المثل تتسم بهذا السمو وبهذه الاطلاقية، والنقاوة، فكيف يمكننا معرفتها وليس بيننا وبينها اتصال مباشر؟.

يجيبنا أفلاطون بأن الجواب عن هذا التساؤل بسيط وهو يكمن في معرفة أصل المعرفة ومن أين تأتي: إن المعرفة موجودة في النفس

الإنسانية ونحن نعرفها عن طريق التذكر(Réminiscence). إن النفس الإنسانية كانت تعيش- قبل اتحادها بالبدن- في حياة سابقة بصحبة الآلهة لأنها ذات جوهر إلهي. هناك اكتشفت المثل وعرفتها على حقيقتها. لكنها(النفس) اقترفت ذنبا وعوقبت بسبب ذلك بإنزالها في البدن.. وعند نزولها في هذا الأخير، نسيت ما كانت تعرفه من قبل وأصبحت في وضعية لا تسمح لها إلا بمعرفة أشباح المثل عن طريق الحواس. لكنها، نتيجة للتنبيه الذي تلعبه الحواس في المعرفة كما أشرنا إلى ذلك من قبل، تتذكر عالم المثل أي عالم الأشياء الكلية، الثابتة والكاملة الذي كانت تعيش فيه من قبل. وهكذا فإن العلم تذكر عند أفلاطون أما الجهل فهو نسيان: إن رؤية أو سماع اسم صديق تذكرنا به. والشيئ نفسه ينطبق في كل ميادين المعرفة، فالخيرات الجزئية تذكرنا بالخير الأسمى...إلخ.

لكن نظرية المثل الأفلاطونية هذه والتي جاء بها صاحبها كمحاولة لتفسير كل ظواهر الحياة تطرح في الحقيقة أسئلة أكثر من تلك التي تجيب عنها أو على الأقل تحاول أن تجيب عنها. إنها في الحقيقة في الوضعية نفسها التي تجد العلوم الاستدلالية، كما عرفها أفلاطون، نفسها فيها (تنطلق من مسلمات لا تبرهن عليها). وبالفعل فإن المثل ما هي إلا مجرد افتراضات جاء بها أفلاطون ليبني عليها نسقه الفلسفي عامة ونسقه السياسي خاصة. إنه لا يوجد هناك دليل واحد على وجود هذه الماهيات المطلقة وإنما هي عبارة عن نماذج افتراضية الغاية منها جعل الإنسان يحاول أن يرقى بنفسه من المستوى التجريبي (الغير كامل بالضرورة) إلى مستوى أرفع منه، وإن وصل إلى هذا المستوى الثاني يرقى إلى مستوى آخر... وبهذا يستطيع الإنسان أن يتجاوز ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون. هذا

من الناحية الموضوعية. أما من الناحية المنطقية فإنه إذا كانت المثل - كما يصفها أفلاطون- تتصف بالوحدة وبالنقاء والكمال... فإنه لا يمكن أن يكون هناك علاقة أو علاقات تربط بين المثال والآخر، من جهة، ولا بين المثال والعالم المحسوس، من جهة أخرى. وفي هذه الحالة ما الفائدة منها ؟.

لتذليل هذه الصعوبة الأخيرة يقول أفلاطون بفكرة المشاركة أو وجود روابط بين المثل(liaisons).ولتوضيح هذه الفكرة وإيجاد رابط بين المثل في ما بينها يعود أفلاطون في مؤلفاته الأخيرة إلى نوع من الواقعية متخليا ولو نسبيا عن شكل الوحدة الكلية التي نادى بها في المرحلة الأولى من حياته (حتى كتاب الجمهورية):وهذه هي مقولة الآخر (la catégorie de l'autre). بصفة عامة يحاول أفلاطون في هذا المجال أن يعترف بوجود حقائق مزدوجة إلى جانب الحقائق الصافية: هنا يصبح العالم المحسوس مزيجا من التغير واللاتغير وكأنه صنع من طرف عامل بمادة لا شكل لها على نموذج المثل. ويصبح الزمان عبارة عن صورة متحركة للأزل الثابت. كما تصبح - وهذا ما يهمنا بالدرجة الأولى - الأخلاق والسياسة أقل شمولية من قبل: السعادة تصبح مزيجا من اللذة والعقل. والدولة لا تمتاز بصفاء النموذج، ويصبح دستورها مزيجا من الموناركية والديمقراطية أي تحكمها قوانين بدلا من حكم الفيلسوف. وهكذا نصل إلى ميدان الأخلاق والسياسة.

الأخلاق والسياسة عند أفلاطون

أشرنا من قبل إلى أن مثال الخير يأتي في أعلى مراتب المثل عند أفلاطون ونضيف هنا أنه غاية الأخلاق والسياسة، ولدراسة هذا المجال يبدأ أفلاطون بدراسة مسألة القيم.

مسألة القيم(La question des Valeurs)

تمثل مسألة القيم الاهتمام الرئيسي في المحاورات الأفلاطونية الأولى (المحاورات السقراطية)، وفي هذا المجال يطرح أفلاطون سؤالا جوهريا ويحاول الإجابة عنه: كيف يمكن تكوين مواطنين صالحين؟.

لكن الإجابة عن هذا السؤال تفترض الإجابة المسبقة عن سؤال آخر: هل يمكن تعلم الفضيلة، هذه الصفة التي تعطي قيمة للإنسان والمواطن ؟. وقد طرح أفلاطون هذا السؤال لأنه – كما لاحظ- يوجد عدد كبير من المربين ولكن الناس يشكون في مناهجهم وحتى في نزاهتهم. ويقصد بالطبع بهؤلاء "المربيين" السوفطائيين الذين يتفقون عموما على نقد قواعد الأخلاق التقليدية ويعتبرونها عبارة عن أحكام مسبقة تكون نتيجة للعادة (Nomos) وبالتالي تكون نسبية تتغير حسب الزمان والمكان، ولا يوجد لها أساس أو حقيقة في الطبيعة. لكن هذه الرؤية حسب أفلاطون تتكلم عن أخلاق تكون نتيجة لآراء (opinions) جديدة خلقت عن طريق الإقناع (Persuation) ولكنها تفتقر إلى أساس عقلاني(Rationnel) تقوم عليه، وكذا إلى تبرير يبررها. ولهذا السبب قد تقبل لأسباب ظرفية وفي مناسبات معينة لكنها لا تستطيع أن تقدم إلى العمل وإلى الإرادة الأخلاقية مبادئ ثابتة يمكن أن تؤسس عليها بطريقة نهائية. إن الأخلاق لا يمكن أن تقوم إلا على معايير، أي قيما كلية صالحة لكل زمان ومكان. ومن أجل تحديد مثل هذه المعايير يجب أن تصبح الفضيلة علما. وبعبارة أخرى فإن الحكم المعياري الذي يصبح يحدد السلوك الإنساني يجب أن لا يرجع إلى رأي أخذ عن الغير أو إلى تفضيل ذاتي كما هو الحال عند السوفسطائيين ولكن أن يؤسس على قواعد يقبلها الجميع.

وبعد أن يحدد أفلاطون الشروط "الموضوعية" لتحديد الفضيلة يتطرق إلى تحديد الفضيلة ذاتها. ويرى بأن الفضيلة تكمن في خفة الانفعال وضعف اللذة والألم وبهذا تحصل على لذة دائمة التي بدورها تستطيع تحقيق السعادة للإنسان. والفضيلة أنواع، عددها يتحدد بعدد قوى النفس. وبما أن هذه الأخيرة تنقسم إلى ثلاث قوى: القوة العاقلة، القوة الغضبية، القوة الشهوانية فإن فضيلة القوة الأولى هي الحكمة وفضيلة القوة الثانية هي الشجاعة وفضيلة القوة الثالثة هي العفة. وتتحقق الفضيلة إذا خضعت القوة الثالثة إلى القوة الثانية وهذه الأخيرة إلى القوة الأولى وهذا ما يسمح بتحقيق النظام في النفس وهو ما يسميه أفلاطون كذلك بالفضيلة هذه الفضيلة المتحققة على مستوى النفس تؤدي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية. وهذا ما سنبحثه على المستوى السياسي.

السياسة أو علم الغايات(science de Fins)

في محاولة لتحديد مفهوم السياسة يقدم أفلاطون ملاحظة أولى مفادها أن جميع النشاطات الإنسانية تنظم حسب المعرفة وهذا ما أدى إلى إيجاد تقنية مناسبة وخاصة بكل نشاط إنساني. وبما أن السلوك الإنساني نشاط من النشاطات المختلفة فلا يمكن تركه إلى الروتين والمغامرة وعدم الكفاءة إذا حدث هذا سيؤدي إلى نتائج وخيمة. وإذا كان هذا ينطبق على النشاط الإنساني بصفة عامة فإنه ينطبق على إدارة الشؤون العامة بصفة خاصة لما لها من أهمية تفوق بكثير السلوك الفردي.

ولتحقيق هذه الغاية (إدارة الشؤون العامة بطريقة مناسبة) يجب وجود علم سياسي أو علم للحياة الإنسانية تكون الغاية منه تحقيق فضيلة الإنسان والمجتمع.

وهكذا فإنه إذا كانت غاية الأخلاق هي تحقيق النظام داخل النفس (الفضيلة) فإن غاية السياسة هي كذلك تحقيق النظام لكن داخل المجتمع(العدالة الاجتماعية) فما هو مفهوم هذه العدالة عند أفلاطون ؟.

يبدأ أفلاطون في تعريف العدالة بتمييزها عن التقنية أو العلم الخاص (الطب مثلا): إن التقنية في نظره قوة غامضة قد تؤدي أحيانا إلى نتائج عكسية لتلك النتائج المنتظرة، أي أنها بدلا من تحقيق الخير الذي هو غايتها قد تحقق الشر. أما العدالة فلا يمكن أن تلحق السوء: فالطبيب مثلا قد يشفيك وقد يأذيك على عكس الرجل العادل الذي لا يمكنه إلحاق الأذى بك. كما أن عالم اللغة كذلك قد يقوم ببعض الغلطات بطريقة إرادية، أما الرجل العادل فلا يمكنه أبدا أن يقصد الإساءة. وهذا ما يؤدي بأفلاطون إلى الوصول إلى نتيجة أساسية في نسقه الأخلاقي والسياسي وهي أنه في الميدان الأخلاقي يكفي الإنسان أن يعرف الخير من أجل أن يريده.

هذه الفكرة ضرورية لتأسيس علم السياسة أو علم الغايات: فإذا كان الخير هو الموضوع الأسمى للإرادة فإن معرفة هذا الموضوع (المفروض أنه مرغوب فيه لأنه متصور كغاية عليا للإرادة) تكفي لتحديد الاختيار. وهذه النتيجة لا يمكن رفضها حسب أفلاطون إلا إذا رفضنا فكرة علم الغايات ذاتها وفكرة الإرادة المُنارة من طرف المعرفة. علم الغايات هذا هو موضوع البحث الأفلاطوني في الميدان السياسي.

لكن هناك صعوبة تواجه أفلاطون في إقامة هذا العلم وتحديد موضوعه ومنهجه...:إن الموضوع الأسمى للإرادة (موضوع السياسة) لا يمكن تحديده بواسطة محتواه بل فقط بواسطة شكله، أي

بطريقة شكلية وذلك بسبب كونه مخالف لموضوع التقنيات التي هي عبارة عن مجرد وسائل كعمل الحرفي مثلا الذي يمكن تحديد درجة إتقانه بطرية موضوعية حسب الغاية المرجوة منه.

أما في الميدان الأخلاقي والسياسي فالأمر مختلف تماما: فالعيشة الجيدة لا تقدم لنا شيئا سوى كوننا نشعر بالسعادة، لكنه شعور لا يقوم على إسناد موضوعي: كلنا نريد أن نكون سعداء، لكن لا يعرف واحد منا أين يجد سعادته. معنى هذا أن الهدف الأخير للإرادة لا يمكن تحديده بموضوعية، اللهم إلا بمقامه الأسمى إن معرفة هذا الموضوع تمثل قمة الترتيب في التقنيات. هذه التقنية العليا هي ما يسميه أفلاطون بالفن الملكي (Art Royal) أو الهندسة المعمارية(Art Architectonique) الذي يحكم جميع الفنون ويحدد لها أهدافها رغم أنه لا يستطيع تحديد هدفه هو إلا بالعمل العقلاني الشامل وبدون اسناد إلى أي ميدان خاص لأنه هذا الاسناد يفقده شموليته.

وهكذا فإن فن السياسة الذي يهتم بالحياة بجميع أوجهها هو فن شمولي وبهذا يكون مخالفا للفنون الجزئية التي تهتم بنشاطات جزئية من الحياة (الطب الاقتصاد الفن الحربي، الإدارة...إلخ) ولا يشبهها إلا من الناحية الشكلية: إن كل فن من الفنون بما في ذلك الفن السياسي يهدف إلى تحقيق نظام في ميدانه الخاص، لكن هذا الأخير (الفن السياسي) يهدف إلى تحقيق نظام شامل وإلى تناسق عقلاني شمولي يمتد إلى جميع النشاطات في المدينة وإلى جميع النزعات في النفس. وهذا ما يقودنا إلى الكلام عن الترتيب داخل النفس والنظام داخل المدينة.

الترتيب داخل النفس والنظام داخل المدينة

يرى أفلاطون بأن العدالة يجب أن تعرف في المدينة قبل أن تعرف في النفس والسبب في ذلك هو أن العدالة في المدينة تظهر بطريقة أوضح لأن الظلم يظهر بوضوح أكثر كفوضى اجتماعية منه كفوضى أخلاقية. وهذا ما أدى بأفلاطون إلى انتقاد الفوضى في محاورة "جورجياس" والتي ركز فيها على فكرة أن اللذة التي يختارها الفرد عن جهل للخير الأسمى تؤدي إلى تطوير صناعات الرفاهية على حساب الصناعات التي تقصد إلى تحقيق الرغبات الحقيقية: فالطباخ مثلا: ينجح أحسن من الطبيب من ناحية الربح. هذا الطلاق بين الخدمة والمنفعة يؤدي حسب أفلاطون إلى فساد التقنيات والصنائع، من جهة، وإلى تعميم الفوضى في العادات وفي الاقتصاد، من جهة أخرى.

ويعود أفلاطون مرة ثانية إلى انتقاد الفوضى في كتابه "الجمهورية" ويحاول تقديم حل لإصلاح هذا الفساد، هذا الإصلاح الذي يتم بواسطة التقسيم الطبقي للمجتمع وما ينجم عنه من تقسيم اجتماعي للعمل. وهكذا تنقسم المدينة إلى ثلاث طبقات مناسبة لقوى النفس الثلاثة:

القوة الشهوانية تقابلها طبقة المنتجين

القوة الغضبية تقابلها طبقة الحراس

القوة العقلية تقابلها طبقة الفلاسفة

ويتم تحديد كل طبقة من هذه الطبقات بواسطة التربية وفق مراحل محددة: يؤخذ النشئ ويربى حتى سن الثامنة عشر(18) بالرياضة والفنون مع تفادي الإكراه في ذلك. بعد هذه السن تنقطع الدروس وتبدأ الرياضات البدنية والتمرينات العسكرية وتستمر حتى سن العشرين(20).

بعد هذه المرحلة يفصل الأجدرون من الشباب ويدرسون الحساب والهندسة والفلك والموسيقى أي العلوم العقلية النظرية التي تستخدم البرهان وتنبه الروح الفلسفي. ولتحقيق هذه الغاية يجب أن يوفر المعاش لهؤلاء الدارسين وذلك لتوفير وقت الفراغ اللازم لاستكمال تهذيبهم من جهة، كما يجب أن نبعدهم عن كل ما من شأنه أن يغريهم ويدفعهم إلى تحويل وظيفتهم إلى تسلط على الآخرين، من جهة أخرى، لذلك يجب أن يعيشوا مجتمعين ويأكلوا مجتمعين والشعب هو الذي يقوم بتقديم المؤونة لهم وبهذا لا يحتاجون إلى نقود وإلى فضة أو ذهب، وأكثر من هذا – يقول أفلاطون- يجب أن يمنع عنهم حتى رؤية وسائل الثروة هذا إذا أمكن ذلك لأن الحكم خدمة للآخرين وليس استغلالهم. وإذا تحققت الأمور بهذه الطريقة فإن هؤلاء الحراس سيعترفون بفضل الشعب عليهم لإطعامه لهم، وكذلك يعترف الشعب بفضل الحراس عليه لحراستهم له وهكذا يزول الحسد ويزول النزاع.

ويركز أفلاطون على أن هذه الشيوعية لا تهم كل طبقات المجتمع الثلاثة، بل تهم طبقة الحراس فقط التي تقوم بوظيفة الحراسة، أما الوظيفة الإنتاجية فتترك للشعب من مزارعين وصناع وتجار على شرط أن يؤدوا الضريبة، من جهة، وأن تحصر الملكية في حدود معقولة من جهة أخرى، لتفادي الثراء المفرط لفئة منهم والفقر الموحش لفئة أخرى، وهذا ما يؤدي إلى انقسام المجتمع إلى فقراء وأغنياء، هذا الانقسام الذي يمثل آفة الدول غير المنظمة تنظيما عقلانيا.

و بالإضافة إلى ما سبق، فإن الحراس يكونون من الذكور والإناث ويسري عليهم النظام نفسه لأن المرأة قد تصلح للطب والموسيقى

والرياضة والحرب والفلسفة، كما تصلح للأعمال المنزلية. والغاية من هذا هي توفير نساء ممتازات للدولة إلى جانب رجال ممتازين: إن مصلحة الدولة تقتضي هذا.

وأخيرا، فإنه ينبغي أن ننتزع من الحراس عواطف الأسرة وانشغالاتها كما انتزعنا منهم شهوات الدنيا. وهكذا يمنع الحراس من تأسيس أسرة ويكون بهذا جميعهم للجميع. وهذه العملية تتم بتنظيم الحكام مرة كل سنة في أحسن الأوقات وأحسن الطوالع حفلات دينية يجمعون فيها الحراس ذكورا وإناثا ويوهمونهم بأن اقترانهم يكون بالقرعة لتفادي الحسد والتخاصم بينهم. وينظم الحكام زواجا رسميا لكنه مؤقت غرضه الأنسال حسب حاجة الدولة إلى ذلك، وتحسين النسل باقتران الكفء بالكفء، بعد تحقيق هذه العملية يوضع الأطفال الناتجين عن هذا الاقتران بين الجنسين في مكان مشترك ويعتني بهم أناس مختصون في التربية وتأتي الأمهات لإرضاعهم دون معرفتهم. وبهذا نكون حراسا لا توجد قرابة بينهم ولكنهم يكونون أسرة واحدة مما يحقق المحبة والتعاطف بينهم.

وإذا كانت الأسرة ممنوعة على الحراس فإنها مباحة للطبقات الشعبية حالها في ذلك حال الملكية، مع مراقبة منع الزيادة في عدد السكان التي تفوق حاجة المدينة، ولذلك فإنه إن أنجب الحراس أو أفراد الشعب أطفالا في غير الفترة المحددة للإنجاب يجب أن يقتلوا. وبالإضافة إلى هذا يجب أن يقتل الأطفال الناقصي التركيب والضعفاء وذوي العاهات لأن الغاية ليست تعدد السكان وإنما بقائهم في مستوى يكفل سعادة المدينة باحتفاظ مواطنيها بقيمتهم البدنية والخلقية.

بعد هذه المرحلة الهامة من تكوين المدينة المثلى والتي تستمر حتى سن الثلاثين(30) يميز أهل الكفاءة الفلسفية رجالا ونساء والذين تتوفر فيهم الخصال التالية: محبة الحق، شرف النفس، ضعف الشهوة، وسهولة الحفظ، عن غيرهم. هؤلاء الممتازون هم بالضرورة قلة ذلك أن اجتماع مثل هذه الصفات شيء نادر جدا. هذه القلة تقضي خمس(5) سنوات في دراسة الفلسفة والتمرن على المناهج العلمية التي تسمح لهم بمعرفة الحقيقة والدفاع عنها.ثم يزج بهم بعد هذه المرحلة في الحياة العملية ويهتمون بالوظائف العامة، الإدارية منها والحربية، مدة تستمر حتى الخمسين سنة. بعد هذه المرحلة الأخيرة نصل إلى الحلقة الأخيرة من السلسلة التربوية التي تسمح لنا بتعيين حكام المدينة، وذلك بأخذ اللذين يظهرون قدرة ومهارة عملية ونظرية في الوقت نفسه من بين الفلاسفة ونعينهم حكاما علينا ويسمون الحراس الكاملين. هؤلاء الحراس سيصبحون ممتازين عن الآخرين لأنهم أصبحوا أناسا زال من نفوسهم الطمع وبقي النشاط وبهذا يستطيعون العيش كفلاسفة يستطيعون تأمل المعقولات الصرفة والخير الأسمى. ويؤكد أفلاطون على ضرورة مثل هؤلاء الحكام الفلاسفة الذين يجمعون بين الخبرة العملية والقدرة على التأمل النظري ذلك لأن التربية في مراحلها الأولى تخلق ظنونا صادقة وعواطف طيبة مستعينة في ذلك بالطبع وبالتطبع لا بالعلم، هذه الظنون التي ستضعف من بعد بالنسيان وهذه العواطف التي ستلين نتيجة للخوف أو الإغراء. إن الحاكم الفيلسوف هو الوحيد الذي يستطيع معرفة الخير ويريده إرادة صادقة. إنه الوحيد الذي يستطيع أن يتصور القوانين العادلة تصورا علميا وأن يوصلها للآخرين ببراهينها وأصولها وهذا ما يسمح باستقرار المدينة ودوامها بيد أن

تصور السياسيين العمليين إن أصاب فهو ظن لا ينقل للغير ويموت بموت أصحابه[20].

هؤلاء الحكام الفلاسفة قد يحكمون فردا فردا بالتناوب(حكم الفرد العادل أو المونازكية) أو جماعة جماعة (حكم الجماعة العادلة أو الأرستقراطية) وهذا ما يؤدي بنا إلى الكلام عن أنواع الحكومات.

أنواع الحكومات

لقد كان أفلاطون واعيا بأن هذا النموذج الذي يقدمه لنا عن الدولة المثلى أو الحكم الصالح ممتنع التحقيق إلا نادرا ولذلك فهو نموذج يحتذى: لأن كمال المثال ممتنع على ما هو محسوس. و إن حدث وأن تحقق هذا النوع من الحكومات الصالحة فإنه لا يدوم لأن كل ما يتكون فهو عرضة للفساد. هذا الفساد يؤدي إلى تدهور المدينة من حكومة إلى أخرى حتى يبلغ أسوأ الحكومات. وها هي الأسباب والطريقة التي يتم بها هذا الانتقال.

يحدث أن يخطأ الرئيس في اختيار الوقت المناسب للزواج أو يخلط بين الكفء وغير الكفء وهذا ما يؤدي إلى إنجاب أطفال بعيدين عن الحكمة والاعتدال. وقد يحدث أن يتهاون في التربية وهذا ما يؤدي إلى نشوب الفتن. أهل الكفاءة منهم يستطيعون التغلب على هذه المشاكل رغم أنهم لا يعيدون النظام كما كان في السابق لأنه أصيب بفقد القيمة، وبالفساد بفساد الوراثة والتربية مما يجعل بعض القائمين عليه يستغلون هذه الغلبة لمنفعتهم الشخصية وفي هذه الحالة يتحقق النظام التيموقراطي أو حكومة الطماعين.

---

[20]- **أفلاطون: رجل الدولة. ترجمة أديب نصور، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت،1959 ص: 18-95**

في هذا النظام الجديد يصبح للثورة أهمية عظمى، الشيئ الذي يؤدي بدوره إلى انقسام المجتمع إلى فئتين: أغنياء وفقراء وفي هذه الحالة يتحقق النظام الأوليغارشي أو حكومة الأغنياء.

وهذا النظام الجديد بدوره يبجل المال أكثر فأكثر وبهذا يزداد الأغنياء طلبا للثروة فيقرضون الشباب الميسورين مالا بفائدة، مال ينفقه هؤلاء الشباب في الملذات وهذا ما يؤدي إلى فقرهم. هذه الوضعية الجديدة تدفع بالفقراء إلى الثورة ضد الأغنياء وهذا يحقق النظام الديمقراطي أو حكومة الكثرة والتي يكون شعارها الحرية والمساواة المطلقة دون اعتبار لقيم الرجال.

وأخيرا يبرز في هذا النظام الديمقراطي أكثر الناس دهاء وعنفا ينفى الأغنياء أو يعدمهم ويلغي الديون ويقسم الأراضي ويؤلف لنفسه حامية، فيغتبط به الشعب ويستأثر بالسلطة وهذا ما يحقق النظام الطاغي أو حكم الطاغية. ولكي يشغل هذا الطاغية الشعب عنه ويديم الحاجة إليه من جهة، ويتفرغ إلى تحقيق أمنيته في الداخل بالقضاء على كل منافس أو ناقد، من جهة أخرى، يشهر الحرب على جيرانه.

هذه هي أنواع الحكومات الخمس التي تكلم عنها أفلاطون: الأولى والثانية صالحة، تمثل الخير والأخرى فاسدة تمثل الشر.

هذه هي النظرة الأفلاطونية للسياسة في كتاب الجمهورية[21]. وهي نظرة تنظر إلى الإنسان كشيئ مجرد يصاغ صيغة رياضية ويطيع المشرع طاعة عمياء. لكن الإنسان ليس إنسانا أليا وهذا ما انتبه إليه أفلاطون نفسه من بعد، الشيئ الذي أدى به إلى تعديل نظرته بعض الشيئ في كتبه الأخيرة، وخاصة الأخير منها "النواميس".

---

[21]- **C .F La République. Int, trad et notes par Robert Baccou. Garnier Flammarion. Paris, 1966.**

وبالفعل فإن أفلاطون يعدل في كتابه النواميس الأطروحة التي عرضها ودافع عنها في الجمهورية. في هذا الكتاب يتضح لأفلاطون أن ما نظر له في الجمهورية من نظام مثالي يسيره الحاكم الفيلسوف الذي يحكم بدون الرجوع إلى قوانين نظام ممتنع التحقيق. من هنا بدا له ضروريا الرجوع إلى دولة تقوم على دستور، وتكون النتيجة من هذه الرؤية الجديدة بروز ثلاثة أنظمة هي:

الملكية: وهي أحسن الأنظمة في نظره لأن الفرد أقدر على تطبيق الدستور من الكثرة.

الأرستقراطية: وهي أقل صلاحية من الأولى لكنها أحسن من الثالثة لأن الجماعة أقدر على تطبيق الدستور من كافة الشعب.

الديمقراطية: وهي أقل صلاحية من الأرستقراطية للسبب المذكور آنفا.

أما الحكومة التي لا يقيدها دستور فتفسد وفسادها يؤدي في حال حكومة الفرد إلى الطغيان؛ وفي حال حكومة الكثرة إلى الأوليغارشية. وفي هذه الحالة الأخيرة (غياب الدستور) تصبح الديمقراطية أقل ضررا من الأوليغارشية[22].

إنه من غير المحقق أن يكون أفلاطون قد أراد حقيقة تحقيق هذه المدينة المثالية التي يصفها في الجمهورية. إنها بالنسبة له عبارة عن نموذج(paradigme) يجب مراعاته في وضع أي إصلاح تربوي سياسي. كذلك فإنه من الفساد التدريجي لهذا النموذج تفسد الطبقة المسيرة، ثم تفسد الطبقات الأخرى التي تحتل مكانها حتى تنتج

---

[22]- C.F. Les Lois In œuvres complètes. I.IV Livre III. Garnier Frères ? Paris 1946. p 120.

الأنظمة الفاسدة: الأرستقراطية العسكرية، الأوليغارشية، وبعد هذا تحل الديمقراطية ثم الطغيان.

وبالإضافة إلى هذا فإن المدينة الميثالية هي خاصة عبارة عن نموذج بيداغوجي يهدف إلى تعريف منهجي للعدالة:

إن تمييز ثلاث طبقات اجتماعية يسمح أولا وقبل كل شيئ بتمييز ثلاثة أجزاء في النفس الإنسانية:

من ناحية اختلاف الرغبات التي تدفعنا نحو الأشياء الضرورية للحفاظ على حياتنا؛ ومن ناحية أخرى، العقل أو القدرة التي تعرف والتي تخضع هذه الأشياء لمراقبتها، وأخيرا غريزة الدفاع، بين الاثنين، التي تظهر ليس فقط في الغضب والخوف ولكن كذلك في السخط والخجل المثارين فينا من أجل قضية ميثالية، من أجل الدفاع عن العدالة وعن الكرامة الشخصية.

بهذا العامل الانفعالي(COMPOSANTE PASSIONNELLE) تستطيع الروح الإنسانية أن تتربى وأن تتقبل هذا الواجب الاجتماعي قبل أن تعرف أسباب ذلك. وقبولها لهذا الواجب الاجتماعي بهذه الطريقة يساعد العقل على السيطرة على الرغبات والشهوات.

إن هذا التماثل بين وظائف النفس والطبقات الاجتماعية يسمح بمعرفة العوامل الرئيسية للنشاط الإنساني بصفة عامة، والمبادئ الأولية للعمل أو للسلوك العوامل والمبادئ التي يتحدد بواسطتها نظام شكلي للعلاقات، بصفة خاصة وانطلاقا من هذا يسمح لنا بالوصول إلى تعريف موضوعي للعدالة: فالنفس أو المدينة تعتبر عادلة إذا كانت مكوناتها (العقل، الانفعال، والشهوات) مرتبة ومنظمة كتنظيم الأوتار الموسيقية: الأساسية(la Tonique) والخماسية(la quinte) و الغليظة(la basse)

إن مثل هذا التعريف ليس مجازيا(métaphore)، إنه يحتوي على جهاز للعلاقات بنسبة منسجمة يمكن التعبير عنها بشكل رياضي. وإذا كان هذا التعريف لا يقنعنا فذلك لأننا لا نرى ولا ندرك في أي شيئ يتفق المثال، المُعرف هكذا، مع فكرة الخير. لكن، هل هذا الانسجام الداخلي للنفس هو الغاية العليا، الموضوع الأسمى لإرادتنا والذي نريده فوق كل شيئ وهو سعادتنا؟ نعم لكن من أجل الاقتناع بهذا يجب أن نتجاوز التحليل النفسي والاجتماعي لنصل إلى التفكير الفلسفي.

أرسطو:384-322 ق.م

إذا كان أفلاطون يعتبر لدى مؤرخي الفلسفة مؤسس المذهب الميثالي، فإن أرسطو يعتبر لديهم مؤسس المذهب الواقعي، الوضعي. فما هو هذا المذهب وما هي منطلقاته الوضعية وما هي مبادؤه الفلسفية ؟.

للإجابة عن هذه الأسئلة يجب العودة إلى بداية نشأة النظرية الأرسطية التي قامت على نقد أسس ومبادئ نظرية المثل الأفلاطونية.

نقد نظرية المثل

يرفض أرسطو التقسيم الثنائي الأفلاطوني للعالم (العالم المحسوس والعالم المعقول) ولا يقر إلا بوجود عالم واحد متناه لأنه جسم، والجسم متناه بالضرورة، ويحده سطح، من جهة، ومنظم تنظيما رائعا ودقيقا، من جهة أخرى. كما أن هذا العالم قديم بصورته وبحركته وكذا بأنواع موجوداته ولا يكون ولا يفسد فيه إلا الجزئيات والأنواع بينما تبقى الكليات والأجناس. وأخيرا، فإن هذا العالم كروي لأنه كامل والدائرة تمثل أكمل الأشياء، من جهة، كما تمثل الشكل الوحيد الذي يمكن معه للمجموع أن يتحرك حركة أزلية أبدية ومتصلة، من جهة أخرى.

لكن هذا العالم الوحيد ينقسم إلى جزئين:

- **عالم ما فوق القمر**(Région céleste)

ويمثل عالم الأجرام السماوية(Astres) التي تمتاز بالدوام وبانتظام الحركة ودوامها. ويمثل هذا الدوام بدوره دليلا على أن مادة هذه الأجرام مخالفة لمادة الأجسام الأرضية الفاسدة (الماء، الهواء، النار، التراب). هذه المادة هي الأثير(Ether) أو العنصر الخامس الذي هو عبارة عن جسم واحد ووحيد لا يوجد له ضد، وغير متغير. كما أن حركته حركة مكانية دائرية مخالفة لحركة العناصر الأرضية الأربعة الفاسدة التي هي حركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل والعكس.

عالم ما تحت القمر(Région subliminaire) :

وهو أقل اتساعا من الأول ويمثل محيط الأشياء التي تكون وتفسد وتتكون مادتها من العناصر الأربعة المذكورة سابقا(الماء، الهواء، النار، التراب).

انطلاقا من هذا التقسيم يصل أرسطو إلى نتيجة مهمة تمثل حجر الزاوية الذي يقيم عليه مذهبه الجديد، وتتمثل هذه النتيجة فيما يلي: إن فكرة المعقول لا تعني شيئا متعاليا عن العالم- كما هو الحال عند أفلاطون- ولكن تعني أن هذا المعقول جزء من هذا العالم. ومن هنا يرفض أرسطو نظرية المثل، هذه الكليات المفارقة للمحسوسات كما عرفها أفلاطون. إن هذه المثل حسب أرسطو تعبر عن حالة من حالتين: إما أنها منفصلة عن المحسوسات أو أنها مطابقة لها. ومهما كان الرأي الذي نأخذ به فإن هذه المثل تؤدي إلى تهديم الوظيفة التي صيغت من أجلها:

أ- إذا كانت المثل مفارقة للمحسوسات فإن هذا يعني أنه ليس بامكاننا معرفتها لأنها متعالية وفوق قدرة المعرفة الإنسانية.

ب- أما إذا كانت مطابقة للمحسوسات فإن هذا يعني أنها تمتاز بالنقائص نفسها التي تمتاز بها المحسوسات وبالتالي فإنه لا يمكننا، كذلك معرفتها لأن المعرفة لا تتم إلا بالأشياء الكاملة، الثابتة.

وهكذا، فإن النتيجة الحتمية التي نصل إليها في دراستنا لنظرية المثل- حسب أرسطو- هي أن هذه الأخيرة لا تحقق الوظيفة التي من أجلها صيغت: الوصول إلى معرفة موضوعية بالأشياء.

وفي ختامه لنقد نظرية المثل يصل أرسطو إلى نتيجة مفادها أن المحسوس رغم أنه لا يمكن أن يكون موضوعا للعلم لأنه متغير كما سبق وأن ذكرنا فإنه يجب أن يبقى الهدف الذي من أجله تسعى المعرفة وإلا فإن علم المثل (science des idées) يصبح مجرد فكرة عن العلم (idée de la science) وليس العلم الوحيد الذي نحن بصدد البحث عنه.

هذا العلم الوحيد والجديد في الوقت نفسه يحتاج إلى منهج جديد يناسب طبيعته.

منهج أرسطو

طبق أرسطو في بحوثه منهجا جديدا لم يكن معروفا من قبله يتسم بأسلوب جاف ولغة دقيقة ويغلب الشرح فيه على الحوار خلافا للمذهب الأفلاطوني (الجدلي). وبما أن لكل علم مصطلحات خاصة بميدان بحثه تتميز عن مصطلحات العلوم الأخرى، فقد اعتنى أرسطو بهذا المجال ووضع ألفاظا جديدة في العلوم المختلفة وفي الفلسفة نقلت هذه الألفاظ من بعد إلى الكثير من اللغات وشكلت بهذا القاعدة (Socle) التي بنيت عليها اللغة العلمية من بعد. وبالإضافة إلى هذا حدد أرسطو مراحل دقيقة لمنهجه يتبعها الباحث من أجل أن لا يتيه في طريقه الشائك والصعب في البحث عن المعرفة الحقيقية. هذه المراحل الأربعة تتمثل في ما يلي:

- المرحلة الأولى تتمثل في تحديد موضوع البحث.

- المرحلة الثانية تتمثل في سرد وجمع الآراء والنظريات الخاصة بهذا الموضوع، ومحصها، واستخلاص ما يبدو منها صائبا وترك الباقي.

- المرحلة الثالثة تتمثل في تسجيل الصعوبات أي المسائل ذات اشكال في الموضوع. وقد عرف الصعوبة بأنها تتمثل في " وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته في الجواب عن مسألة واحدة".

- أما المرحلة الرابعة والأخيرة فتتمثل في تنقية المسائل والبحث عن حلولها بالاستعانة بالنتائج المستخلصة في المراحل السابقة.

وقد أدت هذه الاعتبارات المنهجية الصارمة بأرسطو إلى تقسيم فلسفته إلى ثلاثة فروع لكل منها موضوعه الخاص، ومنهجه الخاص.

فلسفة أرسطو

ميز في الفلسفة بين ثلاثة علوم:

1- **العلم النظري**

وهو ذلك العلم الذي يبحث في الوجود (كوجود مطلق وكذلك كوجود متحرك ومحسوس) وفي مكوناته وعلله وأصوله. هذا العلم ينتهي إلى مجرد المعرفة من أجل المعرفة لأن غايته ليست متمايزة عنه.

- **العلم العملي**

وهو ذلك العلم الذي يبحث في النشاط الإنساني، أي في تدبير أفعال الإنسان، من حيث ثلاثة أوجه:

في الفرد: أي في الأخلاق بالمعنى الضيق لها.

في الأسرة: أي في الاقتصاد المنزلي(حاجيات الأسرة الاقتصادية من إنتاج واستهلاك).

في الدولة: أي في علم السياسة.

وهذا العلم العملي يعتبره أرسطو أدنى درجة من العلم النظري لأن غايته متمايزة عنه على خلاف العلم النظري كما رأينا: إنه علم لا يبحث عن المعرفة كغاية في ذاتها (المعرفة من أجل المعرفة) لكن كوسيلة لتحقيق غرض ما (غرض عملي). لكن رغم هذه الوضعية الثانوية بالنسبة للعلم النظري، فإن العلم العملي أسمى من الفن لبعده عن المحسوس بالقياس مع موضوع الفن.

- **الشعر**

ويعرفه أرسطو بأنه التدبير الفني لأفعال المخيلة والأعضاء و إحداث موضوعات جميلة ومفيدة. وبصفة عامة فإنه يهتم بكل ما هو إبداع للجمال من أجل الإمتاع.

- **المنطق**

أما المنطق فلا يعتبره أرسطو علما. فهو لا يدخل في إطار العلم النظري لأنه موضوع الواحد منهما يختلف عن الآخر، وموضوع المنطق ذهني وليس وجودي، إنه دراسة قوانين الفكر وليس موضوعاته، أي دراسة صورة العلم وليس مادته.

لنترك الموضوع الأول (العلم النظري) والموضوع الثالث(الشعر) والموضوع الرابع(المنطق) جانبا لأنها مواضيع لا تدخل في إطار اهتمامنا هنا ولنركز على موضوع الأخلاق والسياسة.

الأخلاق والسياسة

يرى أرسطو - على خلاف أفلاطون- بأن الأخلاق مختلفة ومتغيرة بحيث تبدو صادرة عن العرف، من جهة، كما أنها غير

نابعة من الطبيعة أي ليست وضعية كما قال السوفسطائيون، من جهة أخرى. وبالإضافة إلى هذا هناك اختلاف بين الخيرات التي يسعى الناس إليها: واحد يحب الثروة وآخر يؤثر الحكمة... لهذا فإن الأخلاق علم من أعقد العلوم ومن أقلها احتمالا للضبط ومن أكثرها حاجة للخبرة والحنكة. وإذا كانت الأخلاق تمتاز بهذه الميزات التي تجعل منها علما خاصا فإن المنهج المناسب لدراستها هو المنهج الاستقرائي (induction) أي المنهج الذي يصعد إلى المبادئ وليس الذي يصدر عن المبادئ (القياس déduction) ذلك لأن المعاني الخلقية معقدة ومتغيرة وليس من السهل معرفة العلة فيها. لذلك من الضروري البدء بالشيئ البين باستقراء الآراء الشائعة والاستعانة بحكمة الشيوخ، خاصة الفضلاء منهم لأن الرجل الفاضل الذي يعرف الخير بالتجربة أقدر على اكتساب معرفة صريحة عن هذا الخير واستخلاص المبادئ الحاصل عليها ضمنا.

لكن ورغم هذه الاحتياطات المنهجية التي يتسلح بها أرسطو في هذا المجال فإنه يقر بأن هذا المنهج منهج احتمالي وليس دقيقا لأن الأخلاق علم جدلي، وما هو جدلي يحتوي بالضرورة على رأيين مختلفين على الأقل ويحتمل الصواب والخطأ.

وأخيرا، الأخلاق علم غائي أي يهدف إلى تحقيق غاية ما والغايات مرتبة وتنتهي إلى غاية قصوى وغاية الأخلاق هي تحقيق السعادة التي هي غاية الحياة نفسها. فما معنى السعادة التي تمثل إذن الغاية القصوى للأخلاق عند أرسطو ؟.

- **السعادة:**

السعادة تعني الخير المطلق أي ذلك الخير الذي يكتفي بذاته ولا يحتاج لعامل خارجي ليصبغ عليه معنى. إنه ذلك الخير الذي ننزع

إليه من أجل ذاته وليس من أجل غاية أخرى، وهنا يواجه أرسطو إشكالا كبيرا يمكن طرحه كما يلي:

إذا كان الناس يتفقون على أن السعادة تكمن في الخير المطلق كما ذكرنا، فإنهم يختلفون في تحديد جوهرها:

كل واحد منا يكون فكرة لنفسه عن السعادة بالاستناد إلى الحياة التي تعود أن يحياها والمحيط الذي يعيش فيه. وهناك ثلاثة أنماط من الحياة لدى أرسطو: حياة المتع المادية، الحياة السياسية، وحياة التأمل.

- الأولى حيوانية يشترك فيها النبات والحيوان والإنسان.

- الثانية أرفع من الأولى فيها يطلب الشرف والجاه(وهما أرفع مكانة من الماديات) لكنها أدنى من الثالثة لأنها تبقى دائما كالأولى- ذات علاقة بمن يمنحها في حين أن الخير الأعظم خاص بمن يملكه ولا يمكن نزعه منه.

- الثالثة فكرية وهي أرقى درجات الحياة لأنها قوام السعادة، ويشير أرسطو إلى أن سعادة الإنسان تكمن في تأدية وظيفته بما هو إنسان على أكمل وجه. فما هي هذه الوظيفة ؟.

إنها ليست التغذية (النبات والحيوان يتغذيان أيضا) ولست الحس (الحيوان يحس أيضا) إنها العقل لأن وظيفة الإنسان الحقيقية تكمن في التفكير الذي يميزه عن الكائنات الأخرى.

والسعادة كما يعرفها أرسطو تمثل عملا بحسب الكمال وهذا العمل مصدر لذة حقيقية. إن هذا المعنى لا ينفي العامل الخارجي في تحقيق السعادة لكن السعادة الحقيقية هي تلك السعادة التي تنتج من تحقيق أعمال الإنسان كإنسان:

إن ضرورة العمل الخارجي للسعادة شيئ مؤكد : إنه من العسير أن يصنع الإنسان الخير إذا كان فقيرا لا يملك شيئا. كذلك الأصدقاء والنفوذ السياسي تمثل وسائل مساعدة على فعل الخير. الشيئ نفسه يقال عن النسب والذرية السعيدة، وجمال الخلق. إنها عناصر تساعد كذلك على تحقيق السعادة وإن غابت غابت معها السعادة. لقد كان اليونانيون يؤلفون السعادة من الخيرات جميعا وهذا ما يجعلها نادرة أو مستحيلة أما أرسطو وتماشيا مع نزعته الواقعية فرق بين السعادة الجوهرية (التأمل) والسعادة العرضية(الأولى والثانية).

ويشير أرسطو في الأخير إلى أن السعادة تقوم على الفضيلة. فما معنى الفضيلة عنده ؟ .

- **الفضيلة**

يرى أرسطو بأن الفضيلة ليست طبيعية لأن الطبيعة مجرد قوة واستعداد إن الفضيلة مكتسبة بمساعدة الطبيعة. ويتم هذا الاكتساب بواسطة عاملين آخرين يضافان إلى الاستعداد الطبيعي:

1- العادة وتعني تعويد الفرد على الإتيان أو القيام بالأعمال الفاضلة.

2- التربية وتعني أن هذا التعود يتم عن طريق التربية التي تحقق التعود على فعل الخير لأن العادة عبارة عن طبيعة ثانية. ونتعلم الفضيلة كما نتعلم أي فن من الفنون وذلك بالقيام بأفعال مطابقة لكمال ذلك الفن، ونفقدها بالقيام بأفعال مضادة لذلك الفن والأفعال المطابقة لذلك الفن تخلق فينا ملكات أو قوى فعلية تجعلنا أقدر على القيام بها: وهنا يكمن دور التربية وأهميتها.

فكيف تنشأ هذه الملكات ؟ .

في كل علم من العلوم كالطب مثلا لا يكفي أن ننظر إلى الأشياء الجزئية فقط بل لا بد من التوفيق بين هذه الجزئيات.

والفضيلة نوعان: خلقية وعقلية.

- **الفضيلة الخلقية**

إنها حد وسط ينظم مجرى أعمالنا وأفعالنا: إنها وسط بين إفراط وتفريط. لكن هذا الوسط ليس وسطا رياضيا ثابتا بل متغيرا حسب الأفراد والأحوال. ولتحديده يجب مراعاة الظروف التالية:

منْ، أين، متى، كيف ولِمَ؟ (الشخص، المكان، الزمان، الكيف والغاية).

وإذا كان الوسط هذا ليس وسطا رياضيا ثابتا بل وسط متغيرا حسب الظروف هذه فإن تحديده يتم بواسطة العقل. لذلك يمكن تعريف الفضيلة الخلقية كما يلي حسب أرسطو: إنها ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يحدده العقل بالحكمة. وأخيرا يجب الإشارة إلى أن الفضيلة الخلقية تنتج عن الفضيلة العقلية.

- **الفضيلة العقلية**

إذا كان الوسط الخلقي تحدده الحكمة التي هي فضيلة العقل، فهذا يعني أن الفضيلة الأخلاقية تابعة للفضيلة العقلية، ومن ناحية أخرى، وكنتيجة لذلك (بما أن الفضيلة الأخلاقية تابعة للفضيلة العقلية) فإن الحكمة العملية كذلك تابعة لحكمة النظرية: إن الحكمة العملية عندما تتوجه نحو العمل يكون موضوعها الأشياء الممكنة بينما الحكمة النظرية يكون موضوعها الأشياء كما هي في ذاتها وفي حقيقتها الثابتة؛ إنها تنظر إلى ما هو ضروري وأبدي.

وهكذا فإن الفضيلة العظمى التي تتحقق بها الفضائل الأخرى هي الحكمة النظرية التي هي قوام السعادة:

إن الحياة العملية غايتها خارجة عنها بينما الحياة النظرية غايتها غير متمايزة عنها، إنها وحدها تعطينا الطمأنينة والرضى اللذان لا ننزع بعدهما إلى أي شيئ آخر.

لكن الفضيلة ليست واحدة بل متعددة (فضائل) من بينها فضيلة العدالة، فما معنى العدالة ؟.

_ العدالة

العدالة كالفضيلة ليس لها معنى واحد بل معنيان جزئي وكلي:

- المعنى الجزئي

وتعني المساواة كفضيلة جزئية أي علاقة الفرد بأمثاله. وهذه العدالة الجزئية بدورها نوعان:

أ- **توزيعية**: ترجع إلى الدولة التي تتولى تقسيم الأموال والكرامات بين المواطنين.

ب- **تعويضية**: ترجع إلى القضاء وتتمثل في تعويض المظلوم من الظالم، أي رد الأمور إلى نصابها.

والعدالة الجزئية بنوعيها تقوم على المساواة، لكن المساواة في العدالة التوزيعية تقوم على النسبة الهندسية: تراعي فضل الأفراد: كل حسب مقدرته وفضله، بينما العدالة التعويضية تقوم على النسبة الحسابية: تصحيح الظلم الواقع فقط مع اعتبار الطرفين متساويين.

-المعنى الكلي

والعدالة هنا تعني المطابقة للقانون الخلقي أي العدالة الكلية. والعدالة الكلية تشترك مع العدالة الجزئية في شيئ واحد هو الفرد، ولهذا يمكن أن نقول أن لفظ العدالة يطلق على الناحية الاجتماعية للفضيلة (للفرد) بينما لفظ الفضيلة لا يتضمن بالذات على هذه الناحية (الاجتماعية).

السياسة

إذا كانت الأخلاق هي النظر في أفعال الإنسان بما هو إنسان وتدبيرها وفق هذا الاعتبار، فإن الإنسان في الوقت نفسه مدني بطبعه

لا يبلغ كماله إلا بالمدينة[23]. لذلك لا يمكن فصله عن المدينة. وإذا كان تدبير أفعال الإنسان يخضع لعلم الأخلاق فإن تدبير أفعال المدينة يخضع لعلم السياسة. وبما أن الفرد جزء من المدينة فإن الأخلاق جزء من السياسة.

تعريف السياسة

إن السياسة علم عملي غائي هو الآخر يهدف إلى تحقيق غاية ما كالأخلاق لكن غايته هي الخير الأسمى. وبالإضافة إلى هذا فإن علم السياسة علم شامل لأن غايته شاملة تهدف إلى تحقيق الغايات الأخرى: فالأخلاق مثلا إذا كانت تهدف إلى تحقيق الخير (الفضيلة والسعادة) على مستوى الفرد، فالسياسة تهدف إلى الشيئ نفسه لكن على مستوى الجماعة، غايتها إذن تحقيق الخير الأسمى أي خير الجماعة:

إن الخير جدير بأن نحبه يقول أرسطو حتى ولو كان لكائن واحد، لكنه أجمل وأقدر متى كان لأمة بأسرها. إن علم السياسة يعني العلوم الضرورية لحياة الممالك.

وقد درس أرسطو السياسة في كتابه الشهير الذي يحمل العنوان نفسه(السياسة) مركزا على ظاهرة نشوء الدولة ابتداء من الأسرة مرورا بالقرية والمدينة وصولا إلى الحكومات وأنواعها والدساتير وأنواعها.

- الأسرة

إنها تتكون من الأب، الأم، الأولاد والعبيد. ويعتبر الرجل رب الأسرة لأن الطبيعة أعطته العقل الكامل حسب أرسطو. أما المرأة

---

[23] ـ انظر. أرسطو، السياسيات، ترجمة وتعليق الأب بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع الإنسانية: بيروت، 1957، الباب الأول، ص 9-10.

فأقل عقلا من الرجل، وظيفتها العناية بالأولاد وبالمنزل تحت أشراف الرجل ولا تهتم بالجندية والسياسة كما هو الحال عند أفلاطون. وأخيرا فإن العبد يساوي آلة للحياة إنه آلة منزلية لا يعمل في الحقل أو المصنع. ونلاحظ في هذا المجال أن أرسطو لم يخرج عما كان شائعا في المجتمع اليوناني أنذاك، أي اعتبار الرق ظاهرة طبيعية. إن تقابل الأسمى والأدنى شيئ طبيعي بالنسبة لليونانيين وبالنسبة لأرسطو. وينتج عن هذا التفاوت بين الأفراد تفاوت بين الشعوب يصفه أرسطو كما يلي:

- شعوب الشمال الجليدي وأوربا يمثلون أناسا شجعانا لا يقبلون التبعية لكنهم في المقابل عاطلين عن الذكاء والمهارة وعاجزين عن تحقيق الأنظمة السياسية الصالحة وهذا ما يجعلهم عاجزين عن التسلط على جيرانهم.

- الشرقيون: يمتازون على عكس من الأوائل بالذكاء والمهارة لكنهم فاقدون للشجاعة لذلك يقعون تحت السيطرة، فهم مغلوبون مستعبدون.

- اليونانيون: يجمعون بين خصائل الشعوب السابقة (الشجاعة والذكاء) من جهة، وتوسط الموقع من جهة أخرى وهذا ما يجعلهم يحافظون على الحرية، ولو أتيحت لهم الفرصة لتسلطوا على الجميع.

إن اليوناني سيد حر، أما الأجنبي فهو عبد له. واليوناني لا يستعبد أخاه بحال من الأحوال على عكس الأجنبي.

وتمثل الأسرة أول جماعة إنسانية من حيث الزمان وهدفها يكمن في القيام بالحاجات اليومية لهذا فهي بحاجة إلى الثروة. وهذه الأخيرة تتحقق بطريقتين:

أ- طبيعية تتمثل في جمع الإنتاج الطبيعي اللازم للحياة (تربية الماشية، الصيد، الزراعة).

ب- صناعية تتمثل في المبادلة التجارية، القرض، الأجر.

والثروة الأولى تنشأ من قلة الإنتاج في أشياء وزيادته في أخرى، وهذا ما يؤدي إلى اختراع النقد كوسيلة للمبادلة لكنه يصبح فيما بعد غاية في ذاته وهذا بدوره يجعل الإنتاج كغاية في ذاته كذلك، ما ينتج عنه اضطراب الحياة الاجتماعية، إذ تتحول الوسائل إلى غايات. هذه الوضعية جعلت أرسطو يفضل المقايضة لأنها شيئ طبيعي بعكس المبادلة بالنقد التي هي غير طبيعية.

وأخيرا، فإن أرسطو يعتبر الربا أبشع الوسائل غير الطبيعية لتحقيق الثروة لأن الفائدة تنتج من حقل أو ماشية، أما المعدن فلا يمكن أن ينتج أو أن يلد في رأيه. إن الربا نقد ناتج من نقد، فهو عقيم و مخالف للطبيعة. لكن يجب الإشارة هنا إلى أن أرسطو كان يقصد الربا الموجه للمنفعة في غير الإنتاج.

لكن الأسرة ليست ظاهرة ثابتة بل متغيرة متطورة(ديناميكية) تتبع سيرورة محددة تنتهي في آخر المطاف في المدينة (الدولة). مرورا بالقرية.

- القرية

تطور الأسرة وتوسيعها يؤدي إلى وجود بيوت عدة، هذه البيوت بائتلافها من أجل تحقيق حاجياتها المتزايدة يوما بعد يوم تؤدي إلى نشوء القرية. فالقرية إذن تتفرع من أسرة واحدة وتؤدي بدورها بتفرعها وباجتماعها مع قرى أخرى إلى المدينة.

- المدينة

- اجتماع عدة أسر يؤدي إذن إلى إنشاء القرية، واجتماع عدة قرى يؤدي إلى إنشاء المدينة، لكن ما يميز المدينة عن الأسرة والقرية هو كونها تمثل التجمع الوحيد الذي يوفر الشروط المادية والمعنوية الضرورية لكي يبلغ أفراده السعادة. فبالإضافة إلى توفيرها الشروط المادية الضرورية لحياة الأفراد، فإنها تساعدهم على اكتساب الفضائل وتوفر لهم فرص مزاولاتها في العلاقات الاجتماعية، وبهذا فهي تنطوي على عناصر الاكتفاء الذاتي.

ومن ناحية أخرى وبما أن العمل الخلقي والعقلي يزدهر في وقت السلم والرخاء والفراغ فإن الحرب عند أرسطو تعتبر وسيلة للدفاع عن الحق وللحصول عليه فقط ولا يمكن أن نبررها بالفتوحات إلا إذا كان هدف هذه الأخيرة الدفع بالشعوب المتخلفة إلى التحضر والرقي.

إن قيمة المدينة تحدد بقيمة أفرادها من حيث العلم والخلق فحسب وليس بعوامل أخرى.

وإذا كانت الأسرة أول الجماعات الإنسانية من حيث الزمان والمدينة آخرها من حيث الزمان كذلك فإن المدينة أول هذه الجماعات من حيث الطبيعة ذلك أن الكل سابق على الجزء لأنه علة الأجزاء الغائية وشرط تحققها على أكمل وجه: إن غاية الجزء هي أن يصبح عضوا في الكل لأن هذا الكل هو الذي يصبغ عليه معنى[24](1).

وإذا كانت التجمعات الأولى (الأسرة والقرية) طبيعية فإن المدينة أيضا طبيعية لأنها غاية هذه التجمعات وذلك لأن الإنسان مدني بالطبع، لا يبلغ كماله إلا في المدينة.

---

[24] ـ أنظر: أرسطو. الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة، 1924، ص: 170-171.

كل ما سبق يؤدي إلى انتقاد أرسطو لنظرية أفلاطون حول إلغاء الملكية والأسرة لأنه مخالف للطبيعة: فشيوعية النساء تؤدي إلى شيوعية الأولاد وهذه تؤدي بدورها إلى انتفاء المحبة والاحترام بين الآباء والأبناء، فالإبن الذي هو ولد الجميع ليس في الحقيقة ابن أحد.

أما الملكية الخاصة فإذا كانت لها مساوئ فإن الملكية المشتركة مصدر مساوئ كثيرة حسب أرسطو، تقتل الرغبة في العمل (الإنسان لا يعني إلا بنفسه) ثم إن الشعور بالملكية مصدر لذة لأنه نوع من حب الذات. واستخدام الملكية لمساعدة الأصدقاء والمعارف والضيافة مصدر آخر للذة وفرصة لفعل الفضيلة كالسخاء والعفة. إن الملكية الفردية ليست مصدرا للخلافات لأن هذه الأخيرة تنشأ من فساد الناس وليس من كون الملكية خاصة.

وهناك ثلاثة شروط إذا توفرت كانت كفيلة بإصلاح المدينة: عدد السكان، مساحة المدينة، ووظائف الدولة.

عدد السكان: إن المدينة تمثل أرقى صورة للحياة البشرية، أما الإمبراطورية فإنها عبارة عن مركب غير متجانس، والسبب في ذلك يكمن في كون الغاية المرجوة من الاجتماع تتمثل في تحقيق الحياة الفاضلة وليس تحقيق الثروة والغلبة. ولتحديد العدد المناسب من السكان لتحقيق هذه الغاية من الاجتماع يجب أن لا ينقص هذا العدد عن الحد الأدنى الضروري للكفاية المدينة نفسها(autarcie)، وأن لا يتعدى مائة ألف مع المبالغة وإلا تعذر الحكم واختل النظام لأن المواطنين يجب أن يعرفوا بعضهم بعضا أحسن معرفة لكي يحسنوا تدبير شؤون المدينة. لكن ما الوسيلة للمحافظة على عدد السكان في هذا المستوى المرغوب ؟.

يجيب أرسطو بأن الوسيلة لذلك تكمن في عملية الإجهاض لكن شرط أن لا يصير الجنين حاسا، من جهة، وإعدام الأطفال المشبوهين، من جهة أخرى ! .

مساحة المدينة: يحب أن تكون ملائمة للقيام بحاجات الأهل وتوفير الحياة السهلة لهم دون أن يتعدى ذلك إلى الترف. كما أنها يجب أن تكون منيعة للسماح بالدفاع عنها ضد الأعداء. وبالإضافة إلى هذا، يجب أن تكون سهلة الاتصال بالبحر لتسهيل عملية التمويل. وأخيرا، تقسم مساحتها بين المواطنين بحيث يكون لكل واحد منهم حصة قريبة من المدينة، وحصة أخرى قريبة من الحدود مما يضطر كل المواطنين للدفاع عنها.

وظائف المدينة: تتمثل هذه الوظائف في المزارعين، الصناع، التجار، الجند، الأغنياء، الكهنة، الحكام والموظفون، لكل منهم استعداد خاص لعمله وكفاءه خاصة بحيث لا يقوم بعضهم بعمل البعض الآخر. ولا يعتبر أرسطو كل هؤلاء مواطنين رغم أنهم يعيشون في كنف مدينة واحدة ويقومون بوظائف تكمل بعضها البعض. إن المواطن الحق عنه هو ذلك الرجل الممتاز بين الرجال الأحرار الذي يشارك في سياسة الدولة مشاركة فعلية: إنه جندي في شبابه، حاكم في كهولته، وكاهن في شيخوخته. وظيفته الأساسية تتمثل في محاولة تحقيق المثل الأعلى للإنسان كما رسمته الأخلاق. وعلى الدولة أن تعتني به ولا تترك أمره للوالدين، بل تتعده بالتربية وتعده لوظائفه المستقبلية. وهكذا يأخذ أرسطو بفكرة الحراس من أستاذه أفلاطون، لكن ينقحها ويجعلها أقرب إلى التحقيق تماشيا مع مذهبه الواقعي.

وإذا كانت غاية الاجتماع الإنساني تتمثل في تحقيق الحياة الفاضلة-كما أشرنا إلى ذلك- فإن هذا الاجتماع يتم وفق إطار تنظيمي معين، أي نظام سياسي.

الأنظمة السياسية

تتحدد طبيعة النظام السياسي عند أرسطو بالغاية التي يرمي إليها. وبما أن الغايات في المجال السياسي غايتان: خير الجميع أو خير الحكام، فإن الأنظمة السياسية نوعان:

أنظمة صالحة: تكون غايتها تحقيق مصلحة الجميع. وهي ثلاثة أنواع:

- الملكية وهي حكومة الفرد الفاضل.

-الأرستقراطية وهي حكومة الأقلية الفاضلة.

-الديمقراطية وهي حكومة الأغلبية الفقيرة، تمتاز بالحرية والمساواة واتباع دستور.

أنظمة فاسدة: تكون غايتها تحقيق مصلحة الحكام.وهي ثلاثة أنواع كذلك:

-الطغيان وهي حكومة الفرد الظالم.

-الأوليغارشية وهي حكومة الأغنياء والأعيان.

-الديماغوجية وهي حكومة العامة التي تشبع أهواءها المتقلبة.

لكن يلاحظ أرسطو أن الأنظمة الصالحة إن كانت تمتاز بمحاسن، فإنها ليست كاملة. وهذا ما يؤدي إلى العودة هنا إلى مبدئه الأخلاقي الشهير الذي يقوم على فكرة أن الفضيلةوسط بين إفراطين.

هذا الوسط يتمثل، في المجال السياسي، في الطبقة الوسطى(البوليتية كما يسميها). ما يميز هذه الطبقة عن الطبقات الاجتماعية الأخرى، كونها من أصحاب الثروة العقارية المتوسطة، فهم ليسوا لا أغنياء ولا فقراء، يعيشون من عملهم ولا يملكون فراغا

من الوقت مما يجبرهم على عقد الاجتماعات الضرورية فحسب ويخضعون لدستور.

لكن إذا كان أرسطو يفضل النظام السياسي الذي يقوم على الثروة المتوسطة، فإنه لم يجعل من هذه القاعدة نظرية صالحة لكل زمان ومكان. إن النظرية الصالحة في نظره هي تلك التي تقوم على فكرة أن تحديد النظام الصالح لشعب ما، يجب أن يقوم على اعتبار طبيعة هذا الشعب. والسبب في ذلك يكمن في كون أرسطو فيلسوف واقعي كما لاحظنا، هدفه ليس بناء دولة نظرية لكن دولة واقعية، وهذا ما أدى به إلى استخدام طائفة من الملاحظات والتجارب لتحديد الشروط الكفيلة بتحقيق الغاية من الاجتماع الإنساني، على غرار ما قام به في المجال الأخلاقي. إن أشكال الأنظمة والحكومات ليست أشكالا ثابتة كما توهم البعض (أفلاطون)، بل إنها متغيرة تغير الظروف الزمانية والمكانية لذلك نجد أنواعا حتى من النظام الواحد: هناك ملكيات، أرستقراطيات، ديمقراطيات، أنواع من الطغيان، أوليغارشيات وديماغوجيات.

الفارابي: 870-950

لقد حاول الفارابي - كفيلسوف سياسي- تعدي ما هو كائن للوصول إلى ما ينبغي أن يكون، وبالفعل فإن محاولته لاقتراح مشروع فلسفي سياسي تجد تبريرها في الأوضاع السياسية التي عاصرها والتي كانت تتسم بالفوضى والفساد، حتى وإن كان ذلك لا يبرز بوضوح من خلال مشروعه الفلسفي السياسي.

وقد انطلق من هذا الوضع وحاول وضع أسس نظرية جديدة ومبادئ مثلى تلعب دور المغناطيس نحو نموذج نظري اجتماعي-سياسي سام. وهذا ما يحاول أن يجسده في مشروعه لبناء مدينة فاضلة

يتحقق فيها الخير ويصل فيها الإنسان إلى السعادة الحقيقية. ونظرا لطبيعة الحكم في الإسلام(الحكم التيوقراطي) حيث ترتبط السلطة السياسية بالسلطة الدينية لم يستطع الفارابي كمسلم أن يخرج عن هذا الإطار الثقافي التاريخي ولذلك كانت محاولته كلها محاولة توفيق بين هاذين العاملين: الدين والسياسة. لقد كان الفارابي ملما بالفلسفة اليونانية والتاريخ اليوناني وكان يعرف قصة سقراط ومصير سقراط، هذا المصير الذي يوحي بالنزاع الدائم بين الفيلسوف الذي لا يقبل الأشياء إلا ببراهينها والمجتمع الذي يعيش حسب العرف والتقاليد ولا يدرس الظواهر دراسة علمية بإرجاعها إلى عللها وأسبابها. إن قصة سقراط أوحت لفيلسوفنا بأن الفلسفة خطر على المجتمع إن لم تفهم فهما صحيحا، كما أن المجتمع خطر على الفلسفة إن لم يستطع إدراكها إدراكا صحيحا. ولهذا حاول أن يوفق بين ضرورتين: كمسلم، حاول أن يعيش حسب ما تفرضه الثقافة الإسلامية، أي عادات وتقاليد وعرف المجتمع الذي يعيش فيه، من جهة، وكفيلسوف، حاول أن يبين إلى أهل ملته ماهم عليه من فساد، لكن دون أن يصيبه ما أصاب سقراط، ودون تخسيس للفلسفة وجعلها في متناول العامة، من جهة أخرى، وكان الحل الممكن أمامه هو تغليف آرائه السياسية في الإلهيات ضمن إطار مدني. فما هي نظريته في الإلهيات، وما هي الفلسفة السياسية (التي تهمنا بالدرجة الأولى) التي جاء بها مغلفة في هذه الإلهيات ؟.

إن ترجمة الفكر اليوناني إلى العربية في عهد الخليفة المأمون جعل المفكرين المسلمين يهتمون بهذا الفكر الذي يقدس العقل ويجعله ذا سلطة كبيرة قادرة على إدراك وتفسير الظواهر مهما كان اختلافها بالوصول إلى عللها وأسبابها.وهذا ما حاول القيام به الفيلسوف

الفارابي حيث اجتهد في عقلنة الوجود بواسطة نظرية الفيض ليصل من بعد إلى عقلنة الظواهر الاجتماعية والسياسية فكيف تم ذلك ؟.

يرى الفارابي أن وجود الكائنات الحادثة والممكنة يؤدي حتما إلى وجود كائن واجب الوجود، موجود بذاته. ووجود هذا الكائن هو علة وجود كل الكائنات الأخرى عن طريق الفيض. والفيض ليس خلقا مباشرا من واجب الوجود للموجودات الأخرى، كما يرى أفلوطين ومدرسة الإسكندرية، لأن الخلق المباشر يقتضي التغير في ذات الخالق، من جهة، كما يعني تولد الكثرة من الواحد والواحد لا يؤدي إلا إلى خلق الواحد، من جهة أخرى، وهذا ما يساهم إلى حد بعيد في انفراج أزمة القدم وعلاقة الـلـه بالكائنات، أخيرا.

وانطلاقا من هذه المحاولة لعقلنة الماورائيات يصل الفارابي إلى محاولة عقلنة الحياة الإنسانية وما هو أكمل شكل تتم في إطاره. وهذا ما يؤدي به إلى طرح إشكالية المدينة، واشكالية رئيسها وما هي الشروط التي يجب أن تتوفر في هذا الأخير ليستطيع قيادة هذه المدينة إلى تحقيق الفضيلة والسعادة.

ويمكن استخلاص المشروع الفلسفي السياسي للفارابي من دراسة وتحليل مفاهيم سياسية أساسية: الاجتماع الإنساني، المدينة الفاضلة، الرئيس، والمدينة غير الفاضلة.

الاجتماع الإنساني:

إن الإنسان في رأي الفارابي وعلى غرار ما قال به أرسطو، مدني بطبعه أي أنه يحتاج للتعاون مع الآخرين لتأمين حاجياته اليومية، من جهة، ولتحقيق غايته كإنسان من جهة أخرى، وبهذا فالإنسان لا يبلغ كماله إلا في المدينة. وإذا كان أصل المجمع يكمن في عدم قدرة الإنسان على توفير كل ما يحتاجه بمفرده، فإن الأسس التي يقوم

عليها المجتمع هذا مختلفة ومتعددة: فقد يكون نتيجة للقهر والتغلب حيث أن المنتصر يجد نفسه في حاجة إلى تعاون الآخرين معه ليساعدوه على تحقيق السيطرة على الآخرين. وقد يكون نتيجة لصلة الرحم أي الاشتراك في الولادة من أب واحد، فإن اختلف الأولاد فيما بينهم تفرقوا، وإن اتفقوا فيما بينهم تجمعوا. وقد يكون نتيجة للتصاهر مما يجعل المتصاهرين (أفرادا أو جماعات) يجتمعون ببعضهم البعض. وقد يكون بالاشتراك بالرئيس الذي جمع الشمل وقاد إلى النصر. وقد يكون بالتحالف والتعاقد بين الأفراد أو الجماعات حيث يلتزم كل طرف ويتعهد بالقيام بواجباته اتجاه الآخرين، كما يقوموا هم بواجباتهم نحوه. وقد يكون، أخيرا، نتيجة لتشابه الخلق والشيم الطبيعية (اللغة، الجيرة، السكن...) بين الأفراد مما يؤدي بهم إلى الاجتماع ببعضهم البعض.

لكن، إذا كان الاجتماع الإنساني ضروري ولا يمكن تصور الإنسان كإنسان خارج إطاره، فهذا لا يعني عند الفارابي، أن كل اجتماع هو اجتماع كامل. إن هناك اجتماعات كاملة وهناك اجتماعات غير كاملة.

الاجتماعات الكاملة تنقسم إلى ثلاثة أنواع: العظمى، الوسطى، والصغرى، الأولى تمثل اجتماعات الجماعات كلها في المعمورة، الثانية تمثل اجتماع أمة في جزء من المعمورة، والثالثة تمثل اجتماع أهل المدينة في جزء من الأمة. أما الاجتماعات غير الكاملة، فتمثل اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، واجتماع أهل السكة. و كل اجتماع من هذه الاجتماعات الكاملة وغير الكاملة هو خادم للاجتماع الذي يفوقه رتبة ابتداء من أصغر هذه الاجتماعات (السكة) إلى أكبرها (المعمورة).

وبعد عرض ووصف كل الاجتماعات الإنسانية الممكنة يصل الفارابي إلى تحديد الاجتماع الذي يفضله على الآخرين والذي يظهر بأنه الأصلح للحياة الإنسانية هذا الاجتماع هو الذي يتم في إطار المدينة ثم في المعمورة ولا يتم في الاجتماع الذي هو انقص من المدينة ذلك لأن الخير الأفضل والكمال الأقصى أي تحقيق السعادة للإنسان لا يتم إلا في هذين المستويين.

ويركز الفارابي على دراسة وتحليل مفهوم المدينة، لكن هذه الأخيرة تنقسم بدورها إلى نوعين: مدينة فاضلة، ومدينة غير فاضلة. فما هي المدينة الفاضلة وما هي المدينة غير الفاضلة وما هي أنواع هذه الأخيرة عند الفارابي ؟.

المدينة الفاضلة

يظهر في هذا المحور التأثر الكبير للفارابي بمفهوم الجمهورية المثالية لدى أفلاطون. وبالفعل فإننا نجد أن الفارابي يسلك هنا مسلك أفلاطون الذي كان يصبو إلى إنشاء نظام سياسي مثالي عن طريق إصلاح القوانين والشرائع على أسس من العدالة والحكمة. فكما أن غاية السياسة عند أفلاطون هي تحقيق السعادة فإن المدينة الفاضلة عند الفارابي هي:" التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية"[25]غاية الاجتماع البشري عند الفارابي، إذن، تكمن في تحقيق السعادة هذه الأخيرة تتمثل في غاية قصوى ما بعدها غاية يجب أن تكون بحيث:" إذا حصلت لنا لا نحتاج بعدها أصلا أن نحي لغاية ما أخرى غيرها "[26]. لذلك فإن مثل هذه السعادة

---

[25]- المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق ألبير ناصر نادري، الطبعة 3 دار المشرق المطبعة الكاثوليكية بيروت 1968، ص 33.

[26]- المصدر نفسه.

يظهر وكأنه غير ممكن التحقيق في هذه الحياة الدنيا وإنما في الحياة الآخرة. والسبب في ذلك يكمن -حسب الفارابي- (وهنا يتفق مع أرسطو) في أن السعادة

الحقيقية(القصوى) سعادة تأملية لا تتحقق إلا بالإدراك العقلي والمعرفة، وهذا النوع من السعادة لا يتحقق لجميع الناس ولا يحصل إلا بفيض من العقل الفعال.وهكذا فإن السعادة لا تحصل إذن إلا إذا تحققت الفلسفة التي هي شرط وجودها. فالسعادة التي نادى بها الفارابي، سعادة تاملية عقلية، وحتى وإن كانت هكذا، فإنها ليست غاية في ذاتها، بل إنها سعادة تمهيدية لسعادة أخرى أعظم منها: السعادة الأخروية. إن المدينة الفاضلة وإن كانت الغاية منها تحقيق الأرضية التي تسمح بتحقيق سعادة الإنسان في هذه الدنيا، فإنها ليست غاية في ذاتها، بل هي وسيلة يستعملها الإنسان لتحقيق الخلاص والسعادة الأخرويين. لكن لا يجب أن نستنتج من هذا، أن الفيلسوف الفارابي يدعو إلى نوع من الزهد والتصوف لأنه لو كان الأمر كذلك لما اهتم كلية بشروط قيام واستمرار مدينة فاضلة، ولما اهتم بطريقة تنظم الحياة فيها. فخير الإنسان لا يمكن أن يتحقق إلا داخل المدينة لأنه غير قادر بمفرده على بلوغ السعادة. إن ما تنهى عنه الأخلاق وما يأمر به الدين يبقى مجرد شعارات جوفاء إذا لم تتوفر الأرضية التي بواسطتها يرى الوجود: التنظيم السياسي.

والمدينة الفاضلة شبيهة بالجسم الكامل الذي تتعاون أجزاؤه لتحقيق الحياة والمحافظة عليها. وكما أن أعضاء الجسم مرتبة بعضها لبعض وتخضع لرئيس واحد هو القلب فكذلك الحال بالنسبة للمدينة التي تتكون من مرؤوسين (أعضاء) ومن رئيس يشرف على

أمورها كما يشرف القلب على أعضاء الجسم،[27] ويحقق (الرئيس) الكمال لها، مع فرق بسيط وهو أن أفعال الجسد أفعال طبيعية لا دخل للإرادة فيها بينما أفعال الرئيس والمرؤوسين إرادية. كما يجعل الفارابي مدينته صورة مشابهة للكون. فهذا الأخير " سبب أول ومسببات السبب الأول إله واحد. والمسببات عقول وأفلاك وأجسام أرضية، متفاوتة في الدرجة والمراتب والقرب من الأول، متباينة في الأعمال كلها تفعل ما يحقق الأول"[28]. وهكذا فإن المدينة الفاضلة عند الفارابي تظهر على شكل بناء متماسك تماسك أعضاء البدن وموجودات الكون، ومرتبة الوظائف ترتيبا رياضيا على شكل جمهورية أفلاطون. كل هذا يظهر من خلال نظام يتسم بالانسجام والتناسق، ويسمح بضبط الأمور وحفظها على الدوام من أي اضطراب أو نقص تتعرض لهما: " المدينة الفاضلة هي تلك التي يترتب أهلها حسب ما فطروا عليه من استعداد للصنائع وإدراك السعادة وهي التي تجتمع أجزاؤها ومراتبها بالمحبة ووحدة العقيدة وتتوطد وتتماسك بالعدل..."[29].

لكن المحبة التي يقصدها الفارابي والتي تمثل القوة الروحية التي تبنى عليها المدينة لا تشبه المحبة الطبيعية الموجودة بالفطرة بين الوالد وولده، من جهة، ولا تشبه كذلك المحبة التي يرجى من ورائها منفعة، أو لذة، من جهة أخرى، إنها محبة من نوع آخر، محبة تقوم على الاشتراك في الفضيلة والآراء والأفعال.

[27]- هذا ما كان معروف في الطب القديم أي أن القلب هو مصدر الحياة في الجسم.

[28]- المدينة الفاضلة، المصدر السابق،

[29]- الفارابي: السياسات المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، المطبعة الكاثوليكية: بيروت 1964، ص 78.

لكن إذا كانت المدينة تقوم على المحبة التي تمثل إرادة التحام أفرادها ومراتبها، فإن هذا غير كاف. يجب إضافة عامل آخر: العدالة. إن العدالة تزيد مراتب المدينة تماسكا وبهذا تحافظ على بقائها. وتتمثل العدالة في قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل المدينة على جميع أفرادها لكن ليس بمساواة وإنما بانسجام وتراتب ونظام، وهذا اعتمادا على تراتب الناس حسب ما فطروا عليه من استعداد للصناع وإدراك للسعادة.

المدينة الفاضلة عند الفارابي تمثل أحسن محيط يستطيع فيه الفرد تحقيق كماله. لكن هذه الغاية لا يمكن الوصول إليها إلا بواسطة رئاسة فاضلة تقوم بحفظ السير والملكات وتدفع إلى تحقيق الفضائل. وهذه الرئاسة لا تتم لأي كان فما هو مفهوم الرئاسة إذن عند الفارابي، وما هي الشروط التي يجب أن تتوفر في الرئيس؟.

الرئيس وصفاته

إن العلاقة الموجودة بين المدينة الفاضلة والرئيس الفاضل علاقة حتمية توفر الواحد يفترض بالضرورة توفر الآخر. لكن الفارابي يعطي الأسبقية للرئيس: إن وجود الرئيس في رأيه يعتبر أسبق وأهم من وجود المدينة لأن الرئيس الفاضل هو الذي يعمل على إيجاد المدينة الفاضلة. لكن ليس المقصود هنا الوجود المادي للمدينة الفاضلة بل وجودها على الصورة المثالية التي تميزها عن باقي الصور المادية المنحطة. إن الرئيس -كما أشرنا إلى ذلك من قبل- يحتل في المدينة المرتبة التي يحتلها القلب في الجسد. وكما أن القلب يوجد أولا ثم يكون هو السبب في وجود الأعضاء الأخرى فكذلك الحال بالنسبة للرئيس مع المدينة: " وكما أن القلب يتكون أولا، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها، فإذا اختل منها عضوا كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولا، ثم يكون هو السبب في أن

تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها، وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله"[30].

وإذا كان رئيس المدينة الفاضلة هو الأول فإنه يمتاز كذلك بأحسن الصفات: إنه أكمل أعضاء المدينة ويحتل المرتبة الأولى في كل المراتب:"وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه؛ وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله، ودونه أيضا أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورياستها دون رياسة الأول وهي تحت رياسة الأول ترأس وتُرأس، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله. ودونه قوم مرؤوسون منه ويرئسون آخرين"[31].

وبالإضافة إلى هذا، فإنه إذا كان الفارابي يتفق مع أفلاطون في فكرة أن المعرفة الفلسفية كفيلة بإصلاح المدينة، فإن الأول يضيف إلى هذه المعرفة الفلسفية عاملا آخر يتمثل في النبوة: إن الرئيس عند الفارابي لا يجب أن يقتصر على الفلسفة فحسب في تسيير شؤون المدينة لأن الرئاسة تتمثل في علاقة متبادلة بينه وبين الرعية(علاقة الحاكم بالمحكوم) وهذه العلاقة إذا أريد لها أن تكون كاملة ومتكاملة يجب أن لا تقتصر على المعرفة النظرية (الفلسفية) فحسب، لأن هذا سيجعل من الفيلسوف الرئيس إنسان معزول (غير مفهوم) عن رعيته

---

[30]- **آراء أهل المدينة، المصدر السابق ص 99.**

[31]- **المصدر نفسه، ص 99.**

لتوسط هذا الحاجز المعرفي بينه وبين الرعية غير قادرة على استيعاب البراهين و الأدلة العقلية دائما، مما يجعل التماس بين الطرفين صعبا إن لم يكن مستحيلا. للمحافظة على هذا التماس الضروري في السياسة كعلاقة بين الطرفين (رئيس ومرؤوسين) يجب أن يتمتع الرئيس بالمخيلة لأن الرئيس حكيما ونبيا في الوقت نفسه وهذا ما يؤدي بنا إلى معالجة هذا المصطلح الجديد الذي أدخله الفارابي في معجم الفلسفة السياسية: الفيلسوف النبي.

من الفيلسوف الملك إلى الفيلسوف النبي:

السؤال الأول الذي يتبادر إلى الأذهان فيما يخص هذا المحور (الفيلسوف النبي) هو الآتي: فكرة الفارابي عن ضرورة كون الحاكم- الفيلسوف نبيا هل تخضع لاعتبارات دينية أم لاعتبارات سياسية واقعية أم، أخيرا، إلى اعتبارات تعود في أساسها إلى رفاهية فكرية تتمثل في "المزايدة" الفلسفية والرغبة في التمييز عن الفلاسفة الإغريق(أفلاطون وأرسطو خاصة) ؟.

إنه لم السهولة بمكان أن نزيح السؤال الثالث (الخاص بما أسميناه"الرفاهية الفكرية") من طريقنا وذلك انطلاقا من الملاحظة أن الفارابي في كل ما قدمه من أفكار فلسفية لم يظهر أي انزعاج من مرجعيته الفلسفية اليونانية، من جهة، ولم يذكر في أي مكان - حسب معرفتنا- بأنه غير مدين للفلسفة اليونانية في شيئ من جهة أخرى. ولقبه "المعلم الثاني" لدليل قاطع على أن فكره يصنف كامتداد للفكر اليوناني حتى وإن حاول أن يصبغه بصبغة عربية إسلامية تعكس أوضاع عصره ووطنه أو أوطانه في ذلك الوقت. ويمكن أن نضيف في هذا المجال دليلا آخر يتمثل في السيطرة الشبه مطلقة للفكر الفلسفي اليوناني خلال كل المرحلة التي تمتد من

العصر الذهبي اليوناني إلى المرحلة الحديثة إلى درجة أن أي فيلسوف عاش خلال هذه المرحلة التي تسمى في الغرب بـ (الوسيطية) مسلما كان، يهوديا أو مسيحيا أو ... لم يتحرر بشكل تام من التأثر بالفلسفة اليونانية.

أما فيما يخص السؤالين الأول (الاعتبارات الدينية) والثاني(الاعتبارات السياسية) فإن الجواب البديهي- في رأينا- لا يمكن أن يكون إلا بالإيجاب.

وبالفعل فإن الاعتبارات الدينية واضحة في هذا مجال في نظرية السياسة عند الفارابي: لا ننسى بأن الفارابي مسلم(بغض النظر عن مذهبه، شيعيا كان أو سنيا) وأن الإسلام لم يميز أمور الدنيا عن أمور الآخرة فسواء كان الحاكم خليفة سنيا أو إماما شيعيا فإنه لم يكن باستطاعته (لم يحاول أي حاكم مسلم منذ 15 قرنا أن يفعل هذا) فصل العامل السياسي عن العامل الديني. العامل الديني أي المحيط الاجتماعي الذي عاش فيه الفارابي ونظر له من أجل إصلاحه محيط إسلامي، وثقافته ثقافة إسلامية وما قيمة الفيلسوف الذي لا يكون له أي ارتباط بمحيطه التاريخي والاجتماعي والثقافي. أليس الفيلسوف ابن عصره كما يقال. والفلسفة أليست مجرد إدراك عصرها بواسطة الفكر كما يقول هيجل. هذا المحيط أثر بدون شك وبشكل كبير على فكر الفارابي وبالتالي على إنتاج المصطلحات التي استعملها كأدوات في بلورة هذا الفكر. لكن هذا لا يعني أن الفارابي قد وقع تحت التأثير الديني الكلي أو الشبه كلي - كما تدعي بعض النظريات التي ترى في الفلسفة الإسلامية إما مجرد سرد للفلسفة اليونانية أو مجرد سرد لأفكار دينية في طابع فلسفي- فيما يخص مذهبه الفلسفي السياسي. وبالفعل فإن العامل الديني حتى وإن كان له دور كبير في

بروز الفكر الفسلفي عموما والسياسي خصوصا عند الفارابي- كما أشرنا إلى ذلك- فإنه لم يكن عاملا يمثل شرط وجود لفلسفة الفارابي: إن مساهمته في هذا المجال(الديني) مساهمة فعلية لكنها مساهمة من الدرجة الثانية، أي تأتي في الدرجة الثانية بعد العامل الفلسفي. إن النبوة عند الفارابي رغم كونها ظاهرة نادرة وليست في متناول الجميع، فإنها تبقى مجرد عامل مساعد ومكمل للقوة العقلية(الفلسفية).

إن ضرورة كون الحاكم فيلسوفا ونبيا في الوقت نفسه عند الفارابي ضرورة عملية وليست مذهبية دينية ذلك أن تهذيب عامة الناس وإرشادها لا يمكن أن يتم عن طريق الفلسفة فحسب (رأينا من قبل خطر الفلسفة على المجتمع إن لم تفهم فهما صحيحا وخطر المجتمع على الفلسفة إن لم يفهمها فهما صحيحا والتي تجلت مأساتها في قصة محاكمة سقراط). إن عملية التفلسف خاصة بفئة قليلة من الناس (نخبة) لأنها لا تعتمد إلا على الحجج العقلية، لكن الحاكم الفيلسوف لا يحكم فئة من هذا النوع، بل يحكم مدينة أو معمورة متكونة من فئات كثيرة ومتعددة تختلف فيما بينها اختلافات كبيرة وعميقة أحيانا فيما يخص نموذج حياتها سواء المادي أو الفكري. وهو بهذا مضطر إلى أن يخاطب مرؤسية بوسائل مختلفة وبلغات مختلفة تناسب المستوى الثقافي لكل فئة من هذه الفئات. فإذا كان خطابه للفئة الأولى(المثقفة) خطابا فلسفيا يعتمد على المنطق والحجج والبراهين العقلية، فإن خطابه للعامة يجب أن يكون خطابا مناسبا لمستواها الثقافي أي خطابا من نوع آخر. ما هو هذا النوع من الخطاب ؟. هذا النوع من الخطاب يجب أن يرتكز- حسب الفارابي- على الحس والخيال. إن الفيلسوف عندما يريد مخاطبة العامة يجد نفسه مضطرا إلى مخاطبتها بلغتها مستخدما في ذلك رسوم المخيلة، هذه المخيلة

التي تتوسط بين الحواس والعقل، تحفظ الصور وتسترجعها ومن أهم وظائفها محاكاة المعارف الصادرة عن العقل الفعال[32] في حالة اليقظة أو في حالة النوم، أي المعقولات والمحسوسات الحاضرة والمستقبلية. لكن يبرز هنا إشكال يمكن صياغته كالتالي: إذا كانت هذه هي المخيلة ألا يمكن أن نكتفي بالفيلسوف الملك لرئاسة المدينة ؟ يجيب الفارابي بالنفي والسبب في ذلك يعود إلى كون حالة اليقظة التي تكلمنا عنها نادرة حتى عند الفلاسفة إلا عند القليل من ذوي المخيلة القوية، التي بالرغم من انشغالها بما يقدمه لها الحس والعقل، يبقى لديها المزيد من القوة يسمح لها بالتحرر في حالة اليقظة كما تكون متحررة في حالة النوم لتعكس الآراء التي يشرقها عليها العقل الفعال، وهذا ضرب من النبوة، وهو أسمى ما تبلغه المخيلة البشرية.

---

[32]- العقل الفعال: العقل الفعال يأتي في المرتبة العاشرة في نظام الفيضي الفارابي. إنه فلكي مفارق لكنه، على خلاف العقول الفلكية الأخرى التي تنتهي عند واجب الوجود أي الذي لا يحتاج في وجوده إلى مسبب(الـلـه) في علاقة مع العالم الأرضي عالم الصورة والهيولى(الماء، النار، الهواء، التراب، الجماد، النبات، الحيوان والإنسان). إن نوره يفيض على جميع الموجودات الأرضية: يفيض الصور على العقل الهيولاني(الوجود بالقوة) فيصير عقلا بالفعل (الوجود بالفعل) وعلى هذا الأخير فيصبح عقلا مستفادا ونسبته في هذه الحالة إلى العقل الإنساني كنسبة الشمس إلى العين، هذه الأخيرة تملك القدرة على الرؤية، لكن هذه العملية لا تصبح فعلية إلا بنور الشمس. والعقل المستفاد هو القادر على إدراك المعقولات ولكن المعقولات المفارقة للمادة والتي ليس من طبيعتها أن تحل في مادة، أي إدراك العقول السماوية. وهذا العقل لا يكون إلا لفئة خاصة من الناس.

إن النبوة ميزة خاصة: إن النبي هو ذلك الإنسان الذي بلغ مستوى عال من الكمال فيما يخص مخيلته لا يبلغه إنسان آخر:" ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو ما يحاكيها من المحسوسات ويقبل محاكات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية"[33].

إن الشيئ الذي يميز النبي عن الفيلسوف إذن يكمن في كون النبي له رسالة تخص جميع الناس بينما الفيلسوف له رسالة تخص فئة خاصة من الناس فقط. وهكذا فإن النبوة عند الفارابي لا تظهر كظاهرة خارقة للعادة أو للطبيعة. إنه على الرغم من أهميتها الكبرى فإنها تبقى مجرد مساعد و مكمل للقوى العقلية، لذلك فإن مهمة النبي عند الفارابي وعلى خلاف بعض الفلاسفة المسلمين الآخرين لا تقتصر على تلقي الوحي بل على النبي أيضا أن يكون رئيس المدينة ومدبرها.

الآن بقي علينا أن نجيب عن سؤال آخر وأخير فيما يخص مفهوم النبوة عند الفارابي: ماذا يمكن أن نستخلص من عرضنا هذا عن النبوة هل هذه النبوة نبوة الإسلام أم أي نبوة أخرى ؟.

عندما يتعرض الفارابي بالبحث إلى مفهوم الرئاسة والرئيس لا يبرز من كلامه أنه يقصد نبيا معينا (نبي الإسلام). إن أهم الشروط التي يرى الفارابي أنه من الضروري أن تتوفر في الرئيس هي شروط ذكرها فلاسفة اليونان من قبله وليست خاصة بنبي معين

---

[33]- **آراء أهل المدينة الفاضلة، المصدر السابق ص 115.**

أوحتى بالنبوة عموما. إنها شروط يمكن أن تتحقق في أي شخص بلغ درجة معينة من الشرف والحكمة...: إن سلامة الأعضاء، جودة الفهم والتصور، جودة الحفظ والفطنة وحسن العبارة، ومحبة التعلم والاستفادة وقلة الشره في الأكل والشراب والنكاح ومحبة الصدق وكبر النفس ومحبة الكرامة ومحبة العدل وأهله...صفات يمكن توفرها في أشخاص، ليس من الضروري أن يكونوا أنبياء. ومن ناحية أخرى فإن النبوة التي تمثل الرئاسة الأولى التي يتكلم عنها الفارابي يقصد بها التقدم حسب الشرف، وهذا ما يظهر من قوله في كتاب" السياسات المدنية." الرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيئ أصلا أن يرأسه إنسان، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له به حاجة في شيئ إلى إنسان يرشده"[34]. وفي كتاب الملة يتكلم عن "الأنبياء والملوك الأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمة الهدى الحق الذين توالوا في الزمان السالف"[35]. واضح من هذا النص أن هؤلاء الرؤساء أشخاص وليس شخصا واحدا.

أما ما يذهب إليه البعض(هنري لااووست، الجر، الفاخوري، فوزي النجار) في أن المقصود بالرئيس الأول عند الفارابي هو إمام الشيعة خاصة عندما يماثل بين الرؤساء الأبرار وأئمة الهدى فإنه قول لا يصمد أمام ما يسرده الفارابي في هذا الموضوع في أماكن متعددة من كتاباته خاصة في كتاب "الملة" عندما يتكلم عن أئمة

---

[34]- السياسات المدنية، المصدر السابق، ص 79.

[35]- كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية بيروت، 1968، ص 56.

الظلال الذين وجدوا في الزمان السالف. وبالإضافة إلى هذا فإن ما يذكره كذلك في كتاب "تحصيل السعادة "، بعيد عن المفهوم الشيعي للإمامة: إنما يدل على ما يؤتم به ويتقبل. وهو إما المتقبل كماله أو المتقبل غرضه، فإن لم يكن متقبلا لجميع الأفعال والفضائل والصناعات التي هي غير متناهية لم يكن متقبلا على الإطلاق. وإن لم يكن هنا غرض يلتمس حصوله بشيئ من الصنائع والفضائل والأفعال سوى غرضه كانت صناعته هي أعظم الصنائع قوة، وفضيلته أعظم الفضائل قوة، وفكرته أعظم الأفكار قوة، وعلمه أعظم العلوم قوة..."[36].

الملاحظ هنا أنه لا توجد إشارة إلى عصمة أو تقية أو أي صفة من الصفات الأساسية الأخرى المطلوب توفرها لدى إمام الشيعة حسب المنظرين للمذهب الشيعي.إنها بكل بساطة عملية تركيز على الشروط نفسها التي يجب توفرها في الرئيس الفاضل حسب الفارابي.

إن الرئيس الأول إذن عند الفارابي وحسب ما نستنتجه مما ذكرناه حتى الآن في هذا الموضوع هو أي ملك فاضل أو رئيس فاضل وجد في زمن سابق أو سيوجد في زمن لاحق. إن تحقق الرئاسة الفاضلة مشروط فقط بتحقق شروطها مهما كانت طبيعة هذه الرئاسة نبوة أو غير ذلك، مرتكزة في مبادئها وأسسها على الإسلام أو على أية عقيدة أخرى، وهذا ما يتضح بصورة أوضح من خلال قوله عن آخر شرط من شروط الرئاسة الأولى: "أن يكون"الرئيس" صحيح الاعتقاد لآراء

---

[36]- تحصيل السعادة، ضمن رسائل الفارابي، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد الدكن، الهند، 1926، ص 43.

الملة التي نشأ عليها متمسكا بالأفعال التي بملته"[37](4). وهذا بالطبع لجمع الرأي من أجل تفادي الاختلاف في الآراء الذي يؤدي إلى اضطراب المدينة.

إن ما يمكن أن نستخلصه من محاولتنا هذه لدراسة مفهوم الرئاسة والنبوة عند الفارابي وعلاقة الواحدة بالأخرى هو الحرص الشديد للفارابي – كمسلم وكفيلسوف- على وضع رباط وثيق بين الدين والفلسفة (بين النبي والفيلسوف) في محاولة تجمع بين العقل والنقل بين الشريعة الإسلامية وبين مبادئ العقل، بين المبادئ النظرية والمتطلبات العملية. إن عملية التفلسف عنده -كما تظهر من مؤلفاته- ليست عملية مناقضة أو حتى منافسة لعملية الأخذ بأحكام الشريعة. وهنا تبرز أصالة الفارابي بالنسبة للفلسفة اليونانية: لقد تأثر بشكل يكاد يكون كليا بجمهورية أفلاطون في صياغته "لمدينته الفاضلة" لكنه أضاف عليها مفهوما جديدا هو مفهوم "الفيلسوف النبي"، وبهذا استطاع أن يوفق بين منابع فكره الفلسفية (اليونانية) ومنابع فكره الدينية(الإسلامية).

لكن المجتمع الفاضل أو المدينة الفاضلة لا يتحقق إن لم يتوفر عنصراه الأساسيان: الرئيس والمرؤوس(الحاكم والمحكوم نقول في اللغة الحديثة والمعاصرة). وبالفعل فإن الفارابي رغم تركيزه على الرئيس الذي يكون أولا ثم تكون المدينة ثانيا كما رأينا فإنه لم ينس هذا العامل الثاني الأساسي في الظاهرة السياسية: الرئيس يحتاج لوجوده إلى مرؤوسين والمرؤوسون يحتاجون لبلوغ كمالهم إلى رئيس. هذان الطرفان تربطهما علاقة دياليكتيكية، علاقة تأثر وتأثير،

---

[37]- **المصدر نفسه، ص 45.**

وهذه العلاقة هي التي تحدد طبيعة النظام السياسي. رغم اختلاف النظريات والمذاهب السياسية فإن هاذين العنصرين متوفران دائما سواء نظرنا إليهما نظرة تكاملية أو نظرة صراع والشيئ المؤكد في هذا المجال هو أنه لا يمكن تصور مجتمع فاضل دون مواطنين فضلاء:الواحد منهما يفترض وجود الآخر. وهذا هو معنى الفكرة الأرسطية التي تقول بأن لكل شعب النظام السياسي الذي يلائمه، وهذا هو معنى الحديث النبوي" كما تكونون يولي عليكم"، وهذا هو معنى الدستور السياسي الذي يكون مناسبا لعقلية الشعب ودرجة وعيه وتطوره لدى هيجل، وهذا هو معنى التلاؤم بين البنية التحتية والبنية الفوقية في النظرية الماركسية. وإذا كان وجود الرئيس الفاضل يفترض وجود المرؤوسين الفضلاء، فكيف نظر الفارابي إلى هؤلاء المرؤوسين وما هي صفاتهم ؟.

المرؤوسون الأفاضل

إن أهم الصفات التي يركز عليها الفارابي تتمثل في صفتين رئيسيتين يجب توفرهما في المرؤوسين الأفاضل: العلم والفضيلة.

العلم

المطلوب من المرؤوسين أن يتعلموا الفلسفة لأن تعلم هذه الأخيرة يسمح بمعرفة السبب الأول والعقول المفارقة وأجسام الأفلاك والأرض والإنسان أي نظام الكون وقوانينه والقوى التي تسير الإنسان وتوجهه من جهة، وكذا معرفة المدينة الفاضلة ورئيسها وسعادتها ونوعية المرؤوسين الذين يجب أن يتوفروا فيها، أي معرفة الظاهرة السياسية وقوانين تنظيم المجتمع بأحسن طريقة تسمح بتحقيق سعادة المواطنين، من جهة أخرى. وهذه المعرفة التي يشترط الفارابي توفرها في المرؤوسين الأفاضل نوعان:

الأولى: تتمثل في المعرفة الفلسفية أي معرفة حكماء المدينة وتابعيهم وهذه المعرفة بعيدة عن المغالطة والعناء لذلك تأتي في المرتبة الأولى.

الثانية: وتتمثل في المعرفة الدينية وهي معرفة أدنى درجة من الأولى لأنها تخص من هو عاجز عن تصور العلوم تصورا سليما وكاملا وبذلك – كنتيجة لعجزه هذا - يتصور محاكاة هذه العلوم وتماثلاتها.

الفضيلة:

لخص الفارابي قوى النفس في قوتين رئيسيتين: القوة الناطقة والقوة البهيمية، الأولى غايتها المعرفة والعلم والأشياء الفاضلة، والثانية غايتها الملذات والشهوات. وبالطبع فإنه على الإنسان أن ينمي الأولى ويبتعد عن الثانية. ثم يسهب الفارابي في تحديد المعاملات بين أفراد المدينة الفاضلة حسب نوعية المتعامل كفؤا كان أو غير كفؤ، معاملات لا يبدوا لنا التوقف عندها كثيرا ضروريا.

إن ما تجب الإشارة إليه في مجال صفات المرؤوسين الأفاضل لدى الفارابي هو أن هذه الصفات كما يحددها صفات إنسانية يمكن تحققها في الإنسان العادي على خلاف صفات الرئيس، فيلسوفا كان أو نبيا، من جهة، وأن الغاية من البحث في هذه الصفات وكيفية توفرها هو إيجاد المرؤوسين الفضلاء الذي بهم تتحقق المدينة الفاضلة أو على الأقل يشاركون في تحقيقها، ويحترمون النظام الأخلاقي والاجتماعي والسياسي الذي ينادي به، من جهة أخرى.

وفي الأخير وقبل أن نختم هذه المحاولة في تحديد الخطوط العريضة للفلسفة الفارابية يجب أن نشير إلى محور آخر مهم في هذه الفلسفة: المدينة غير الفاضلة.

إن البحث عن المدينة الفاضلة يجد تبريره في وجود المدينة غير الفاضلة لأنه لولا وجود هذه الأخيرة لما كان هناك داع إلى البحث عن الأولى. ونحن نعلم الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية التي عاشها الفارابي من فساد في الحكم ووهْي في الخلافة العباسية وتعدد المدن وأنظمة الحكم وكذا تعدد الملل والآراء... التي هي من صفات المدن غير الفاضلة ما دفع بفيلسوفنا إلى البحث عن المدينة الفاضلة وفق ما عرضناه من قبل لإصلاح أمور أهل الأمة. فما هي إذن هذه المدن غير الفاضلة وما هي أنواعها وصفاتها... ؟.

المدن غير الفاضلة:

إنها مدن تضاد المدينة الفاضلة، وهي أربعة(04) أنواع حسب الفارابي:

الجاهلة: وهي التي لم يعرف أهلها معنى السعادة الحقيقية، واتبعوا الملذات الحسية مبتعدين عن الفضيلة كما حددناها سابقا. وهي بدورها أنواع: الضرورية، البدالة، الشقية، الكرامة، التغلب، والجماعية.

الفاسقة: وهي المدن التي عرف أهلها السعادة و اللـه ولكن أفعالهم أفعال مشابهة لأفعال المدينة الجاهلة.

المبدلة: وهي التي كانت آراء أهلها آراء المدينة الفاضلة ولكن تبدلت هذه الآراء من بعد وأصبحت آراء فاسدة.

الضالة: وهي التي يعتقد أهلها آراء في اللـه فاسدة، ويكون رئيسها كذاب ويوهم أهلها بنزول الوحي عليه غير أن الأمر ليس كذلك.

لكن إذا كانت هذه هي صفات المدن غير الفاضلة فما هي آراؤها؟.

إن القاسم المشترك بين آراء هذه المدن هو بعدها عن الحق وشذوذها عن الصواب. لهذا فإن آراءها الخاطئة تلتقي كلها عند قضايا المجتمع الكبرى وتتفق حول المفاهيم الكبرى المحددة للحياة الاجتماعية مثل:

العدالة: حيث يرى أهلها أن القوة هي الأساس الذي تقوم عليه العدالة ذلك لأن طبيعة الأشياء القهر والمغالبة حسب رأيهم.

الفضيلة: وتعني عند أهلها استعمال الحيل لبلوغ الغاية التي تتمثل في بلوغ العزة والسعادة المزيفة والتظاهر بعكس ما يقصده الإنسان في عمل ما. وبالإضافة إلى هذا فإن أهلها يمتازون بعدم القدرة على المنازعة فيلجؤون إلى المناورة والرياء.

صراع البقاء: يرى أهلها أن الوجود صراع وهذا ما يجعل من المدن خالية من المراتب ومن النظام. والنتيجة من هذا أن المجتمع لا يقوم على التعاون الحر وإنما على القهر فقط.

والآن وقد قدمنا فكرة عامة عن فلسفة الفارابي الذي اخترناه كنموذج للفلسفة السياسية في الإسلام، ما هي أهم النتائج التي يمكن أن نستخلصها من دراستنا هذه ؟.

إن أهم عامل حدد بشكل كبير الإطار الفلسفي للفارابي يتمثل في طبيعة الحكم في الإسلام التيوقراطية(ارتباط السلطة السياسية بالسلطة الدينية). وبالفعل فإن الفارابي كغيره من الفلاسفة المسلمين (ولنقل أكثر الفلاسفة الذين سبقوا المرحلة الحديثة) لم يخرج عن هذه العلاقة العضوية بين السياسة والدين. لذلك جاءت محاولته محاولة تتراوح بين التوفيق بين الاثنين(بين العقل والنقل) أحيانا، وهذا ما يظهر من خلال مفهوم الملك النبي، وبين إخضاع السلطة السياسية إلى العقل وحده، وهذا ما يظهر من خلال مفهوم الفيلسوف الحاكم

وتفضيل المعرفة العقلية على المعرفة الدينية وإهمال مصادر الأمة الإسلامية في تنظيمه الاجتماعي والسياسي وبالأخص أهم مبادئ الحكم في الإسلام وهو مبدأ الشورى الذي يعتبر العمود الفقري الذي يؤسس عليه نظام الحكم، أحيانا أخرى. وقد افقد هذا التراوح بين السياسة والدين وعدم أخذ موقف جازم وحازم بينهما فلسفة الفارابي- في رأينا- الكثير من أصالتها. وهذا ما جعل البعض إن لم نقل الكثير من الباحثين في تاريخ الفلسفة يرون بأن ما جاء به الفارابي حول مفهوم الرئاسة الفضلى والمدينة الفضلى ما هو إلا مجرد نقل للآراء الأفلاطونية الواردة في الجمهورية.

لكن رغم هذا استطاع الفارابي أن يبرز نوعا من الأصالة حتى وإن كانت نسبية مقارنة مع فلاسفة اليونان خاصة أفلاطون منهم وهذا ما يظهر من خلال مقارنة وجيزة بين الفيلسوفين:

إن نظرة الفارابي إلى الفلسفة نظرة مختلفة عن نظرة أفلاطون لها: الفارابي ينظر إلى الفلسفة كشيء جاهز بينما أفلاطون ينظر إليها كعملية صعبة أو لنقل كسيرورة تمر بها حياة الفيلسوف تبدأ مع الطفولة وتنتهي مع الشيخوخة مارة بمراحل مختلفة ومتعددة وخاضعة لمناهج وبرامج تربوية مناسبة لكل مرحلة من هذه المراحل. كذلك وكنتيجة لما سبق، فإن الفيلسوف الحاكم أو النبي الحاكم عند الفارابي هو كذلك بالفعل بينما الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون يكون كذلك بالقوة أولا ثم بالفعل ثانيا نتيجة لتدخل عامل آخر يتمثل في العملية التربوية. ومن ناحية أخرى، فإن الفارابي ليس نخبويا كما هو أفلاطون حتى وإن كان الفارابي يصف الفيلسوف أو النبي بصفات لا تتميز بها العامة: إن الرئيس عند الفارابي لا يقتصر على البراهين اليقينية والتصورات العقلية لأنه ليس فيلسوفا يحكم

مجتمعا متكونا من فلاسفة مثله يستوعبون البراهين والحجج العقلية بل هو فيلسوف، لكن يحكم عامة من الناس لا يستوعبون هذه الأمور بسهولة لذلك وجب عليه أن يخاطبهم بخطاب من نوع آخر، خطاب يقوم على الإقناع والرسوم الخيالية، وهذا النوع من الخطاب هو الذي يجعله قريبا من مرؤسية بينما الخطاب الفلسفي البحث يجعل من الرئيس إنسانا يعيش في برج عال من التنظير والتجريد، أي وحيدا، منعزلا مما يفقد الرباط والتماسك الاجتماعيين قوتهما؛ إن الرئيس يقول الفارابي هو : " الذي حصلت له الفضائل النظرية أولا ثم العملية ببصيرة يقينية، ثم أن تكون له القدرة على ايجادهما جميعا في الأمم والمدن بالوجه وبالمقدار الممكنين في كل واحد منهم. ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على ايجادهما إلا باستعمال براهين يقينية وبطرق اقناعية وطرق تخيلية إما طوعا أو كرها صار الفيلسوف على الإطلاق هو الرئيس الأول" المصدر نفسه، ص 45. [38].

وأخيرا، فإن الفيلسوفين يختلفان في نظرتهما من خلال الغاية أو الغايات التي كان كل واحد منهما يرمي إليها: بينما كان أفلاطون في مشروعه الفلسفي السياسي من خلال كتابه الجمهورية يطمح إلى تغيير جذري في المجتمع اليوناني لذلك اهتم بكل كبيرة وصغيرة تهم العيش في المدينة: الأخلاق، السياسة، الاقتصاد، الدفاع، التربية، الجغرافيا، الأسرة، دور المرأة، تحديد النسل، دور المسرح، الشعر...إلخ. لم يهتم الفارابي بهذه العوامل الجزئية رغم أهميتها لأن الغاية التي كان يرمي إليها لا تتمثل في تحقيق تغيير جذري كما هو

---

[38]- **تحصيل السعادة، مطبوعات المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، الهند، 1926.**

الحال عند أفلاطون بل إصلاح أمور الحكم بواسطة تحديد الشروط والصفات التي يجب أن تتوفر في الحاكم الذي يعود إليه الفضل والواجب في إصلاح أمور المدينة من خلال الربط بين مدينة الإنسان ومدينة الـلـه.

من خلال هذه الأمثلة يتضح لنا أن الفارابي رغم التـأثر الكبـير بـأفلاطون فإنـه لم ينقـل أفكار هذا الأخير نقلا آليا، من جهة، ولم يقتصر عمله على مجرد الشرـح والتعليـق، عـلى أفكاره، من جهة أخرى. لقـد كـان قارئـا للمؤلفـات الأفلاطونيـة(ومـن ورائهـا اليونانيـة الأخرى) قراءة فيلسوف مسلم يعيش في محيط تاريخي وثقافي مختلف عن ذلـك الـذي عاش فيه أفلاطون. والدليل على ذلك- وهذا مثال آخر يبين بوضوح اختلاف الفارابي مـع أفلاطون في بعض الأمـور- أن أفلاطـون أولى أهميـة كبـيرة إن لم نقـل قصـوى إلى طبقـة الجند لما لها من دور أساسي في الدفاع عـن المدينـة، أي أنهـا تلعـب عنـده دورا إيجابيـا أساسيا، بينما نجد أن الفارابي نبذ الطبقة العسكرية في عصره لما لعبته هذه الطبقة مـن دور سلبي للغاية بإقامتها مدينة الغلبة. وهكذا، فبينما كان أفلاطون يضع منهاجا تربويا لإقامة نظام عسكري على شاكلة النظام الاسبرطي حتى وإن كان حاكمـه فيلسـوفا، كـان الفارابي يـتهم الطبقـة العسـكرية ويصـفها بكـل المسـاوئ لأنهـا سـيطرت عـلى الخلافـة وجعلت من عمليات الانقلابات العسكرية الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحكم مما أدى إلى اللأمن واللااسـتقرار وفسـاد الحكـم[39]. يقـول بعـض البـاحثين في هـذا المجـال:" هـذا الاختلاف

---

[39]- **هذه الظاهرة العسكرية التي تجسدت في الشرق العربي في الأرستقراطيات العسكرية ذات أصل التركي، وفي المغرب العربي**

الأساسي يرجع إلى طبيعة الفلسفة بينهما (أفلاطون والفارابي) والمبتغى المنشود من وراء ذلك التفلسف: فعند المعلم اليوناني الفلسفة هي مجهود متواصل دون انقطاع، أما عند الفيلسوف المسلم فهي شيئ مرتبط بالأولين والماضين والسابقين في الزمان السالف. والفلسفة عند الفارابي أصبحت تتعلم وتُعلم وهي مجموعة من الآراء على رئيس المدينة أن يحققها. فكتاب الفارابي في السياسة هو آراء أما عند أفلاطون فهو محاورات. ربما سبب ذلك أن الفيلسوف اليوناني كان يهدف إلى إعادة بناء المجتمع. أما الفيلسوف المسلم فكان هدفه من تلك الفلسفة هو الربط بين مدينة الإنسان وملكوت الله. ولقد انتقلت هذه النظرة إلى الفلاسفة الذين جاءوا بعد الفارابي مثل الشيخ الرئيس ابن سينا، وابن باجة، والماوردي، والغزالي حيث كانوا كلهم يرون ضرورة وجود إمام رئيس مطاع من أجل حراسة الدين وسياسة الدنيا"[40].

في الأرستقراطيات العسكرية القبلية، ساهمت وبشكل كبير في نشر الثقافة العسكرية التي مازلنا نعاني منها في العالم العربي إلى اليوم. أنظر في هذا الصدد رسالتنا الموسومة بـ " الأصول التاريخية للنزعة الديمقراطية في الدولة الجزائرية" رسالة دكتوراه دولة جامعة الجزائر 1998.

أو كتابنا الموسوم:

L'Etat Algérien. Eléments historiques constitutifs et forces sociales matrices. O.P.U Alger 2006.

[40]- عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، الطبعة الثانية، دار الطليعة بيروت، 1981، ص 90.

الباب الثاني: الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة

تقوم النظرية السياسية الحديثة التي وضع أسسها ماكيافيلي على مبدئين أساسيين:

أولا: التخلي عن فكرة الغايات الموروثة عن الفلسفة السياسية التقليدية والتي تفصل بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. وبالفعل فإن الفلسفة السياسية الحديثة لا تعترف إلا بكائن واحد، وهو ما هو كائن، أما ما ينبغي أن يكون، فهذا في نظر المنظرين في هذه الفلسفة مجرد تصور لا يوجد إلا في ذهن الفيلسوف، وهو مجرد رفاهية فكرية لا تسمن ولا تغني من جوع. إن الإنسان في هذه النظرية الجديدة هو الكائن الموجود فعلا باحساساته وشعوره وتفاعلاته مع الآخرين ولا يوجد هناك إنسان آخر. أما ما يعبر عنه تحت مصطلح الماهية فهذا – كما أشرنا إلى ذلك- لا معنى له ولا يوجد إلا في ذهن الفيلسوف. وقد عبرت عن هذه الحالة أحسن تعبير الفلسفة الوجودية بشقها الملحد بمقولتها الشهيرة: "الوجود سابق للماهية".

ثانيا: التخلي عن الفكرة الموروثة كذلك عن الفلسفة السياسية التقليدية التي تقول بأن الإنسان مدني بالطبع أي أنه كائن سياسي بطبيعته وبهذا فهو يولد مواطنا ينتمي إلى مجموعة بشرية بالضرورة، وهذه المجموعة تخضع لنظام اجتماعي وسياسي معين.

وكنتيجة لهذه النظرة الجديدة التي ترى بأن الظاهرة السياسية ليست طبيعية، أي أن الإنسان لا يولد مدنيا، فإن المسألة السياسية تنتمي إلى حقل آخر غير الحقل الطبيعي: إنها ظاهرة اصطناعية تكون نتيجة ليس للطبيعة بل للعقل الأداتي، وبعبارة أخرى، فهي ليست نتيجة

للتربية (تهذيب الروح)، ولا للطبيعة الإنسانية، بل نتيجة لأنثروبولوجيا تقسمها وتخضعها إلى توجيه نظري يحدد إدراكها[41].

وبالإضافة إلى الميزتين السابقتين هناك ميزة ثالثة لهذه الفلسفة، تتعلق هذه المرة ليس بطبيعة الموضوع (الفلسفة السياسية) نفسه وإنما بالمنهج المتبع في دراسة هذا الموضوع. وبالفعل فإن الفلسفة الحديثة بجميع فروعها بما في ذلك الفلسفة السياسية، تخلت عن المناهج التقليدية في البحث والتي كانت تتسم بالتجريد المفرط، والسيطرة المطلقة للمنطق الأرسطي العقيم، وحاولت أن تطبق في المجال الفلسفي المنهج المعتمد في العلوم الطبيعية والفيزيائية.

إذا كانت هذه هي ميزات الفلسفة الحديثة والتي تعتبر فلسفة العقد الاجتماعي بداية لها، فما هي إذن مبررات هذه الأخيرة، وكيف أقامت نسقها الفلسفي-السياسي الجديد، وما هي الدعائم النظرية والعملية التي ارتكزت عليها؟.

I - المرحلة الحديثة:هوبس، روسو.

قبل الإجابة عن هذه التساؤلات هناك ملاحظة يجب تقديمها: إن كل فلاسفة العقد الاجتماعي لا يتفقون فيما بينهم إلا على فكرة واحدة، أما ما عدى ذلك فإنهم يختلفون اختلافات جذرية. هذه الفكرة تتمثل في رفضهم جميعا لفكرة أن الظاهرة السياسية ظاهرة طبيعية واتفاقهم على أنها ظاهرة اصطناعية، من جهة، وهذا ما أدى بهم إلى افتراض وجود مرحلة طبيعية سابقة للمرحلة المدنية والسياسية، من أجل تبرير أطروحتهم القائلة بتدخل العقل في بروز المجتمع المدني

---

[41]- C.F. Frédéric Tellier : Leo-Strauss, La Centralité du politique in Magasine littéraire n°12 Année 1999.

والسياسي، من جهة أخرى، أما طبيعة وميزات المجتمعين الطبيعي و المدني الناتج عن العقل بواسطة العقد الاجتماعي فإنها تختلف من فيلسوف إلى آخر إلى حد التناقض أحيانا كما سنرى من خلال دراستنا للنموذجين اللذين اخترناهما فيما يخص فلسفة العقد الاجتماعي والمتمثلين في ت. هوبس وج.ج.روسو. فما هي إذن طبيعة وميزات المجتمع الطبيعي عند كل من هذين الفيلسوفين، وما هي طبيعة وصفات المجتمع المدني والسياسي الذي يريد كل واحد منهما إقامته، وكيف يتم الانتقال من المجتمع الأول(الطبيعي) إلى المجتمع الثاني(المدني والسياسي)، وما هي الواسطة التي يتم بها هذا الانتقال؟.

ت.هوبس:1679-1588

حاول هوبس تطبيق الميكانيزم الصارم الذي لاحظه في العالم الفيزيائي والحركة الحيوانية على الفكر والمقالة والرغبة. وهذا ما أدى به إلى التخلي عن دراسة الجانب اللاهوتي الميتافيزيقي والاهتمام فقط بما هو تحليلي تركيبي. وفي هذا المجال التحليلي التركيبي اهتم بدراسة ثلاثة مواضيع أولها الجسم الذي تجتمع عناصره بطريقة طبيعية، من جهة، وكذا المجال الفيزيائي الذي يتحرك فيه هذا الجسم ويتغير نتيجة لهذه الحركة، من جهة أخرى، وثانيها المجال السيكولوجي للإنسان واهتم بدراسة رغبات النفس وما تمتاز به هذه الأخيرة من مشاعر : الحب، النفور، الغضب، الخوف...إلخ. وثالثها وهو الموضوع الذي يهمنا هنا بالدرجة الأول يتمثل في المجال الاجتماعي والسياسي أي ذلك الجسم الاصطناعي الذي يكون نتيجة لإرادة الأفراد أي إلى العقل البشري.

هذا ما أدى بفيلسوفنا إلى الاهتمام خاصة بالمجالين الأخلاقي والسياسي محاولا صياغتهما في إطارا علمي حقيقي. وهاهي الخطوط العريضة لهذه المحاولة قبل الدخول في تفاصيلها بعض الشيئ:

- النموذج الميكانيكي المطبق من طرف الفيلسوف على الحالة الطبيعية حيث "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان" يقوده إلى البحث في الوسائل التي تؤدي إلى ضرورة وجود ملك قوي ووجود دولة مصاغة كآلة منظمة تنظيما دقيقا وظيفتهما السيطرة على هذه النزعة العدائية لدى الأفراد.

- هذا الاستنتاج يفترض استبدال الميكانيزم الطبيعي بآخر اصطناعي بواسطة العقل الذي يهدي الأفراد إلى هذا الهدف عن طريق العقد الاجتماعي لتأسيس دولة(Common welth) يكون الملك صانعه ورئيسه(الميكانيزم الاصطناعي).

- تمثل السيادة في هذه المؤسسة الجديدة الروح الاصطناعية التي تعطي الحياة والحركة للجسم كله:

- كل مواطن في إطار هذا الجسم الجديد يكون موجها من طرف هذا الميكانيزم إلى تأدية واجبه.

- يكون هذا المجتمع الجديد كنتيجة لما سبق مصنوعا على شكل آلة إنسانية طبيعية، لكن ليس كنتيجة للطبيعة وإنما كنتيجة للإرادة الإنسانية المسيرة من طرف الملك، هذا الإله الفاني.

- وكنتيجة لهذا تكون العدالة والقوانين عبارة عن عقل وإرادة اصطناعيتين.

هذه المحاور الثلاثة الحالة الطبيعية، العقد الاجتماعي أو كيفية بناء المجتمع السياسي، وأخيرا، السيادة وموقع المواطن فيها هي ما سنحاول الآن التطرق إلى عناصرها بشيئ من التفصيل.

- الحالة الطبيعية:

سندرس هذا المحور من خلال عناصر ثلاثة تتمثل في: خصائص الطبيعية البشرية، الحق الطبيعي، و القانون الطبيعي.

خصائص الحالة الطبيعية:

ما المقصود بالطبيعة البشرية عند هوبس ؟ المقصود هو مجموع ملكات الإنسان أي ملكات جسمه وعقله لأن الإنسان على خلاف الحيوان ثنائي التكوين: فيه جانب بيولوجي يشترك فيه مع الحيوان والنبات وجانب عقلي أو روحي يميزه عن الكائنات الحية الأخرى. الجانب الأول يختص بالتغذية والحركة والتناسل، أما الجانب الثاني فيختص بالإضافة إلى هذه الوظائف الثلاثة، بتكوين تصورات والاحتفاظ بها وكنتيجة لهذا فإن المعرفة نوعان:

- حسية يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، تحصل عليها الكائنات الحية بواسطة الحواس بطريقة مباشرة وتؤدي إلى الحصول على الإدراكات المختلفة كالأصوات والألوان وغيرها[42](1).

- علمية تكون نتيجة لملكة التصور وهذه المعرفة تتمثل في "التخيل، الخطاب التفكير..."[43](2).

وتتحقق المعرفة لدى الإنسان انطلاقا من الاحساس الذي هو مصدر كل الانطباعات والذي يحتفظ فيه الإنسان -خلافا للحيوان- بصور

---

[42]- T. Hobbes : Elément du droit naturel et politique, trad Louis Roux, Ed, Hermes,Lyon,1977,p 133.

[43] - T,Hobbes : De la nature humaine, trad,Baron D'Holbach, librairie philosophique J,Vrain Paris,1971, p 63.

الأشياء وتمثلاتها المختلفة أي بفكرة أو بتصور، بمفهوم أو بمعرفة[44].

فالإحساس في نهاية المطاف، هو مصدر كل الأفكار التي تنشأ انطلاقا منه ثم ترتبط فيما بينها وتتسلسل من فكرة إلى أخرى.

وبالإضافة إلى هذه القدرة التي تميز الإنسان عن الحيوان والتي تتمثل في قدرته على تكوين تصورات وأفكار فإنه (الإنسان) يمتاز بظاهرة اللغة، أي القدرة على الكلام التي تسمح له بتحويل التصور الذهني الذي يمثل الآثار التي تتركها إدراكاتنا الحسية إلى خطاب لفظي يسمح بتحويل الأفكار إلى كلمات تسمح هذه الأخيرة بدورها إلى نقلها للآخرين، إن الإنسان يبتكر كلمات ذات معاني ويستعملها بطريقة إرادية إنه يستطيع أن يفكر وان يحسب وبهذا فإن هوبس ينفي كل معرفة تكون نتيجة لوحي أو لنور طبيعي. فالمعرفة هي نتيجة لبناء إرادي وقصدي يحققه الإنسان بالاعتماد على منهج علمي مضبوط. وقدرة الإنسان على التفكير والحساب هذه تجعله لا يفكر في حاضره فقط بل كذلك في مستقبله: إن قدرة الإنسان على تصور المستقبل تجعله دائم الحيطة يتوقع ما يمكن أن يصادفه في المستقبل وهذا ما يجعله متوترا دائما يعيش خوفا مستمرا وحالة تأهب دائمة لما قد يحدث من ضرر أو أذى.

حالة الخوف هذه تجعل الإنسان يعمل كل ما في وسعه للحفاظ على نفسه، ويستعمل لتحقيق هذا الهدف كل وسيلة تسمح له بذلك.

---

[44] - T,Hobbes, Eléments du droit naturel et politique, O.P.C.p 132.

هذه الوضعية التي تنتج عن الرغبة في الحفاظ على النفس وعن الخوف من الآخر عبارة عن وضعية تمتاز بحريته شاملة يكون فيها الحق لكل واحد في كل شي، حتى في جسم الآخر، إنها "حرب الكل ضد الكل"[45]. وما يميز الأفراد في هذه الحالة هو تساويهم في القوى، لأن أضعفهم يملك من القوة ما يكفيه لقتل أقواهم: إنها حالة تمتاز بالتوازن في القوى بين الأفراد سواء كانت البدنية منها أو العقلية. وهذا ما يجعل منها حالة عدم استقرار وعدم أمن وفقر، لا يوجد فيها...لا مجتمع، ولا فلاحة، ولا صناعة، ولا عدالة، ولا ظلم، ولا فنون، ولا علوم...يعيش فيها كل فرد حسب مبدأ " الإنسان ذئب لأخيه الإنسان"[46]. إن هذه الطبيعة تحددها الأهواء البشرية التي تحكمها والتي هي جلية للأعيان لا يمكن لأحد إنكارها.

والأسباب التي تؤدي إلى مثل هذه الوضعية التي يكون فيها الإنسان "ذئبا لأخيه الإنسان" وتتسم "بحرب الكل ضد الكل" يمكن دراستها تحت مفهوم "الحق الطبيعي". فما معنى هذا؟.

- الحق الطبيعي

يقول هوبس في تعريفه للحق الطبيعي إن "الحق الطبيعي يتمثل في الحرية التي يملكها كل إنسان في استعماله لقوته الخاصة كما يريد، وذلك من أجل المحافظة على طبيعته أو – بعبارة أخرى- على حياته الخاصة، وبالتالي يسمح له هذا الحق بفعل ما يعتبره الوسيلة الأكثر

---

[45] - T, Hobbes : De Cive ou les fondements de la politique, trad, Samuel Sorbriére, ed, Sirey, Paris, 1971, p 87.

[46] - T, Hobbes : Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République Ecclésiastique et civile, trad, François Tricand, Ed ; Sirey, Paris, 1971, p 124.

ملاءمة لهذه الغاية حسب حكمه وعقله"[47]. وبهذا فإن الحق الطبيعي الذي يأتي في المرتبة الأولى، إن لم نقل الوحيد من بين الحقوق الطبيعية هو " حق الحفاظ على الحياة(Auto-préservation) الذي يبيح للأفراد استعمال جميع الوسائل المتاحة لهم من أجل تحقيقه. وبما أن هذا الحق خاص بكل إنسان فإن كل إنسان حر في أن يختار الوسائل والطرق التي يرى بأنها تسمح له بتحقيقه. وهذا ما يسمح لكل واحد أن يفعل ما يريد.

إن أكبر شر يواجه الإنسان هو الموت خاصة إذا كان هذا الأخير مصحوبا بآلام جسدية لهذا فإن الإنسان يتفادى الموت ويستعين بكل وسيلة تسمح له بتفادي هذا الشر:

" الحق الطبيعي هو كل ما يساعد الفرد على الدفاع عن نفسه، وعلى المحافظة على أعضائه"[48]. وتكون النتيجة من هذا " بأنه في الطور الطبيعي، كل واحد عنده الحق في القيام وبامتلاك كل ما يرغب فيه. ومن هنا يأتي القول بأن الطبيعة أعطت كل الأشياء إلى كل الناس ومنه ينتج بأن المنفعة هي قاعدة الحق في الطور الطبيعي"[49].

لكن من المفارقات لدى هوبس أن هذا الحق الطبيعي الذي يجعل من " الإنسان ذئبا لأخيه الإنسان" ويؤدي إلى حالة " حرب الكل ضد الكل" هو الذي يدفع إلى قانون طبيعي ناتج عن هذا الحق الطبيعي الأول: البحث عن السلم. وبالفعل... فإنه من السهل أن نعرف أن

[47] - Ibid, p 128.

[48] - T,Hobbes : De Cive…op.cit. p 85.

[49] - T,Hobbes : De Cive…op.cit. p 85.

الحرب لا تسمح بالمحافظة على الجنس البشري وحتى على أي فرد كان، من جهة، وأنها لا تعرف نهاية ولا منتصرا نظرا لتساوي قوى المتحاربين ولأنه وحتى وإن افترضنا وجود منتصر، فإنه سيجد نفسه محاطا بأخطار جديدة، من جهة أخرى، وهكذا، فإن من يقول بأنه من الواجب البقاء في الطور الطبيعي يناقض نفسه بنفسه:" إن كل فرد يرغب بضرورة طبيعية في كل ما يفيده لذلك لا يمكن لأحد أن يقول أن " حرب الكل ضد الكل" شيئ مفيد. والخوف المتبادل بين الأفراد في هذا الطور الطبيعي هو الذي يدفعهم للبحث عن الخروج من هذا الطور الغير ملائم والبحث عن المجتمع الذي يحقق السلم والذي حتى وإن وجدت فيه الحرب فإنها ليست حتمية، وليست حرب الكل ضد الكل "[50].

وكنتيجة لهذا التساوي في القوى والقدرات بين الأفراد في الطور الطبيعي لا يكون أي منهم مضمونا في حياته أو يتمنى أن يعمر طويلا...[51].

- **القانون الطبيعي**

ويستنتج هوبس من هذا العرض حول ميزات الطبيعية البشرية في الطور الطبيعي والحق الطبيعي قانونا طبيعيا يتمثل في البحث عن السلم: " ولهذا فإني أضع في إطار القوانين الطبيعية ما سأبينه في الفقرة التالية وهو أن العقل يعلمنا البحث عن السلم فور وجود أمل في الحصول عليه أو استعدادنا للحرب، إذا لم يكن في استطاعتنا الحصول عليه"[52].

---

50 - Ibid, p76.

51 - T,Hobbes : De Cive…op.cit. p 76 et sui..

52 - T,Hobbes : De Cive…op.cit. p 76 et sui..

إن أجمل ما يختص به الإنسان مقارنة بالكائنات الحية الأخرى هو العقل أي أعمال الفكر في الموضوعات والأشياء. وفي الحالة التي تهمنا هنا أعمال الفكر من أجل تحقيق السلم الذي يعد أول مطلب من المطالب الفردية وذلك لأنه يتعلق بإشباع أهم غريزة لدى الإنسان وهي غريزة حب البقاء. إن الحق الطبيعي في كل شيئ تطاله يد الإنسان لا بد له من قانون يحد من تجاوزاته و إلا فإن حالة الحرب الشاملة التي تكلم عنها هوبس تكون حربا دائمة تؤدي إلى القضاء على النوع الإنساني. لهذا يعتبر القانون الطبيعي الذي يدفع بالإنسان إلى البحث عن السلم أول القوانين الطبيعية الأخرى التي تكون مجرد اشتقاقات منه. إن الأسباب الناجمة من الطبيعة البشرية والتي تدفع بالإنسان إلى البحث عن القوة القصوى التي تسمح له بالدفاع عن نفسه ضد الضرر التي يمكن للآخرين أن يلحقوه به، هي الأسباب نفسها التي تدفعه إلى البحث عن وسائل تسمح له بالخروج من حالة الشقاء الطبيعي الذي تمتاز به الحالة لطبيعية، فيهتدي بواسطة العقل إلى ضرورة الانتقال من حالة الطبيعة المدمرة إلى حالة السلم والأمن. لكن كيف يتم هذا ؟ وما هي الوسيلة التي تسمح بتحقيق هذا السلم وتكون ضمانا لاستمراره ودوامه؟ هذا ما يتم بواسطة العقد الاجتماعي، وفي إطار السلطة المدنية.

- العقد الاجتماعي

إن الوسيلة الوحيدة التي تضمن استمرار ودوام حالة السلم حسب هوبس تتمثل في إقامة سلطة مشتركة قوية تجبر كل واحد من المتعاقدين على احترام قانونها واحترام النظام والسلم. وبالإضافة إلى هذا، فإنها تدافع عن المتعاقدين ضد أي هجوم خارجي وتحقق لهم هكذا وضعية تسمح لهم بواسطة عملهم وبواسطة ما تنتجه الأرض

من التغذي ومن العيش مطمئنين. وهذا يتم عن طريق تخلي الأفراد عن كل سلطتهم وكل قوتهم لصالح رجل واحد أو مجلس واحد يستطيع تحويل كل إرادتهم عن طريق قاعدة الأغلبية إلى إرادة واحدة[53]. وهذا يعني تعيين رجل أو مجلس يمثل شخصية الجميع. وتكون النتيجة من هذا أن يصبح كل متعاقد يرى نفسه وكأنه الصانع لكل ما يفعله الممثل لشخصيته فيما يخص السلم والأمن الجماعيين، ويخضع نتيجة لهذا كل واحد إرادته وحكمه لإرادة وحكم هذا الرجل أو هذا المجلس[54].

هل يعني هذا تحقيق الإجماع(consensus) بين المتعاقدين ؟ يجيب هوبس بأن هذا يعني " أكثر مما يعنيه مفهوم الإجماع: إنه اتحاد حقيقي للجميع في شخصية فرد واحد، وهي وحدة تكون نتيجة لاتفاق كل واحد مع الآخر بطريقة تجعل وكأن كل واحد يقول للآخر: إني أسمح لهذا الرجل أو هذا المجلس وأتخلى له عن حقي ليرأسني بشرط أن تتخلى له أنت عن حقك وتسمح له بأن يتصرف في مكانك بالطريقة نفسها. وعندما يتحقق هذا تصبح هذه الكثرة المجتمعة في شخص واحد تسمى جمهورية وباللاتينية تسمى سيفيتاس(civitas)[55].

هذه هي الطريقة التي تولد بها الجمهورية حسب هوبس أو " هذا التنين الكبير، أو بالأحرى، إذا أردنا أن نتكلم عنه بإيحال، هذا الإله الفاني الذي نمن له، تحت رعاية الإله الأبدي، بسلمنا وحمايتنا[56]. هذا

---

[53] - C.F. Hobbes :Léviathan…op.cit. p 177-178.

[54]- C.F. Hobbes :Léviathan…op.cit. p 177-178.

[55] - Ibid

[56] - Ibid

التنين وبمقتضى هذه السلطة (Autorité) التي حصل عليها من طرف كل فرد في الجمهورية يصبح يتمتع بإمكانية استعمال هذه السلطة ومثل هذه القوة اللتان تبثان الرعب في الناس، هذا الرعب الذي يسمح للملك بتكييف إرادة الجميع وتوجيهها من أجل تحقيق السلم في الداخل والتعاون المتبادل ضد أعداء الخارج[57]. هذه المؤسسة الجديدة الناتجة عن إرادات المتعاقدين المجتمعة تعبر عن جوهر الجمهورية التي يعرفها هوبس كما يلي: " شخص واحد، استطاعت الأكثرية من الأفراد بواسطة اتفاقات متبادلة أقيمت بين الواحد والآخر، أن تجعل نفسها القائمة بأعماله من أجل أن يستعمل قوة وموارد الجميع بالطريقة التي يراها مناسبة من أجل سلمهم ودفاعهم الجماعي.

وأمين (Dépositaire) هذه الشخصية يسمى الرئيس(Souverain) ويقال بأنه يملك السلطة العليا(Pouvoir Souverain) وكل فرد آخر هو من رعيته".[58]

وهكذا فإن المجتمع المدني والسياسي يكون نتيجة للعقد أو للاتفاق المتبادل بين الأفراد على المعاملة الحسنة بينهم وعلى تبادل المنفعة الناجمة عن هذه الحالة الجديدة وبهذا تكون الثقة الشرط الأساسي لهذا العقد. لكن هذا التعاقد لا يتم بأي طريقة كانت بل يتطلب شروطا، أهمها توفر طرفين:

الأول: من يتخلى عن حقه الطبيعي في كل شيئ بإرادته.

الثاني: من يقبل أن يصبح هذا التخلي لصالحه.

---

[57] - **Ibid**

[58]- **Ibid**

وهذه العملية المزدوجة من التخلي والقبول تأخذ في الحسبان عاملي الزمن الحاضر والزمن الماضي دون عامل الزمن المستقبل والسبب في ذلك يكمن في كون هذا الأخير لا يعبر إلا عن وعد أو نية فحسب في التنازل عن حقه الطبيعي وليس عن تحقق هذا الوعد بالفعل.

ومن ناحية أخرى، فإن العقد يختلف عن الهبة لأن الهبة غير مقيدة وبالتالي فهي خالية من صفة الإلزام، أما العقد فهو إلزامي لأننا لا نتخلى فيه عن حقوقنا الطبيعية دون مقابل بل بمقابل يتمثل في تحقيق فائدة وهي تحقيق السلم والأمن.

ومن الضروري في هذا المجال إزالة بعض الغموض الذي من الممكن أن يوجد في العلاقة التي تربط طرفي العقد (الأفراد والشخص الجديد أو الهيئة): إن المتعاقد عندما يتخلى عن حقه الطبيعي لصالح الطرف الثاني فهذا لا يعني أنه ينقل قوته بطريقة فعلية إلى طرف آخر، بل المقصود هنا هو أن يتنازل عن حقه في المقاومة لهذا الطرف الثاني. ولعل السبب في هذا يكمن في خوف المتعاقد من عدم قدرته منفردا أن يحافظ على نفسه بطريقة أخرى غير طريقة التعاقد.

لكن العقل الذي أرشدني إلى تحقيق السلم الذي يمثل الوسيلة الوحيدة للمحافظة على سلامتي، يرشدني كذلك إلى التسلح بالحيطة والحذر في عملية العقد: لا امنح ثقتي بلا تفكير ودون ضمانات ذلك لأن الوعد أو الاعتراف المتبادل بين الأفراد بالتخلي من طرف كل واحد عن حقه الطبيعي غير كاف لأنه لا يعكس إرادة احترامه ويبقى مجرد وعد يمكن التراجع عنه. لهذا يهديني عقلي إلى ضرورة إيجاد قوة أو طرف ثالث يجبر الجميع على احترام العقد. إذن التخلي عن الحقوق يتم لصالح ثلث(un Tiers) يحصل عليها لكنه، خلافا

للمتعاقدين، لا يتخلى عن حقه الطبيعي وبهذا فهو شخص لا ينتمي إلى هيئة المتعاقدين[59]. إنه ليس طرفا في العقد، بل ضامنا له فقط، وهكذا فإن هذا الضامن لشروط العقد ليس طرفا فيه لأنه لم يتعاقد مع احد بل قبل فقط تحويل قوة المتعاقدين لصالحه من أجل تحقيق أمنهم وسلامتهم. إنه يوافق على بنود العقد دون أن يلتزم بأي يند منها. وهذا ما يؤدي بنا إلى دراسة مفهوم السيادة.

مفهوم السيادة

طرح إشكالية السيادة للتحليل يعني التطرق إلى إشكالية الحقوق والواجبات الخاصة بالمتعاقدين، من جهة، وعلاقة هؤلاء مع الحاكم، من جهة أخرى. حسب هوبس إن السيادة عبارة عن سلطة عليا تحتكر استخدام القوة من أجل تحقيق الغاية التي من أجلها أوجدت. وبالإضافة إلى هذا، فإنها سلطة واحدة ووحيدة لا يمكن تجزأتها لأن تجزأتها تعني حسبه القضاء عليها[60]*. إن السيادة يجب أن يكون مصدرها واحد ولا يوجد هناك مكان لتجزأتها أو تقسيمها كما هو الحال عند المنظرين لفكرة فصل السلطات (التشريعية، القضائية، التنفيذية) والتي أقيمت عليها الأنظمة الديمقراطية الحديثة. وبالإضافة إلى هذا، فإنه يرفض كذلك فكرة تحديد السيادة لأن تحديدها يعني تدميرها كذلك, هذه الرؤية يبررها هوبس انطلاقا من الغاية من تأسيس المجتمع المدني ومن تأسيس السلطة.

---

[59] - T, Hobbes : léviathan. o p. cit. p 240.

[60]-*- وهذا ما حدث بالفعل حسب رأيه في إنجلترا لما سمح الملك شارل الأول ببقاء البرلمان بدلا من حله مما سمح لهذا الأخير بالنمو حتى أصبح قوة مستقلة ومنافسة لسلطة الملك، وأصبح لبيت إنجلترا رأسان بدلا من رأس واحد مما أدى إلى اندلاع حرب أهلية.

وبالفعل فإنه إذا كانت الغاية من العملية التعاقدية كلها هي تحقيق الأمن والسلم، فإن هذا لا يتم دون وجود قوة واحدة مطلقة لا تعرف تجزأة ولا تحديدا، تردع الأفراد بعضهم عن بعض بزرعها الرعب في قلوبهم ولذلك فإن هؤلاء الأفراد لا يوجد لديهم إلا خيار واحد بين اثنين: إما السيادة المطلقة التي تسمح لهم بالمحافظة على أجسادهم... أو الفوضى وحرب الكل ضد الكل. كذلك فإن مفهوم السيادة مرادف لمفهوم العدالة بمعناها الهوبسي لأنه إذا غابت السيادة غابت القوانين وإذا غابت هذه الأخيرة غابت العدالة هذه الحالة التي تعني عند هوبس خرق العقد أو الاتفاق الذي حصل بين الأفراد ولم يكن الحاكم طرفا فيه. فمن أجل تحقيق العدالة، أي إجبار المتعاقدين على احترام العقد أو الاتفاق المبرم بينهم، يجب أن تمنح السيادة إلى الحاكم فقط وبهذا فهي لا يمكن أن تكون إلا عادلة بالضرورة. وأخيرا، فإن المجتمع المدني الناتج عن العقد الاجتماعي في حاجة إلى سلطة تدافع عن المواطنين ضد أعداء الخارج وهذا لا يتسنى إلا إذا كان بقدرة الحاكم الإعلان عن الحرب والسلم.

وهكذا فإن وظيفة السيادة مزدوجة من أجل تحقيق غاية واحدة: حماية الأفراد من بعضهم البعض داخليا، وحمايتهم من أعداء الخارج خارجيا.هذه الوظيفة المزدوجة تعطي حقوقا داخلية وأخرى خارجية للحاكم يمكن تلخيصها كما يلي:

- **الحقوق الداخلية للحاكم:**

أول هذه الحقوق يتمثل في حرية الحاكم في تقدير واختيار الوسائل التي يراها ضرورية ومناسبة لتحقيق الغاية التي من أجلها نصب كحاكم: السلم والحماية للجميع. وفي هذه الحالة لا يحق

للرعايا مساءلته أو الاحتجاج على تصرفاته ومحاولة تقويمها لأنهم هم الذين تنازلوا له عن حقهم في التصرف.

أما ثاني هذه الحقوق فهو عبارة عن نتيجة منطقية للحق الأول، ويتمثل في الحكم على الآراء والمعتقدات بأنها مناسبة أم مضرة بالسلم[61].

وذلك لأن بعض الأفكار والمذاهب قد تمثل خطرا على الأمن بدعوتها إلى الثورة ضد الحكام وإباحة حتى قتلهم أو محاولة إخضاعهم لسلطة أعلى من السلطة التي حصلوا عليها بواسطة العقد الاجتماعي. وكنتيجة لهذا، فإنه من حق الحاكم أن يراقب ما يقدم من برامج وأفكار في المدارس والجامعات من أجل إزاحة ما يراه فاسدا ومغرضا منها لكي لا يؤدي إلى إثارة البلبلة وتنمية روح التمرد والعصيان. لهذا فإنه على الحاكم أن يحدد العناصر الصحيحة للعقائد المدنية وأن يأمر بتعليمها في كل أكاديميات الدولة[62].

ويتمثل الحق الثالث في ضرورة كون الحاكم مصدرا للقيم لأن هذه الأخيرة ملازمة للمجتمع المدني والدولة: " قبل وجود الحكومات في العالم لم يكن هناك عدل أو ظلم، لأن طبيعة هذه الأشياء تتعلق بمن يقررها. فهي تأتي من حق الحاكم، وبهذا يحول الملوك شيئا إلى خير عندما يأمرون بفعله"[63]. إن القيم شيئ مهم وضروري للحياة في مجتمع لذلك فإن مصدرها يجب أن يكون واحدا و إلا فإن تعدد مصادرها سيؤدي لا محالة إلى النزاعات لأن الأفراد مختلفون فيما بينهم في فهمهم للخير والشر، فما يراه واحد بأنه شر قد يراه آخر

---

[61] - T, Hobbes : léviathan. o p. cit. p 184.

[62] - **T,Hobbes : De Cive…op.cit. p** 242

[63] - **Ibid, p 222.**

خيرا، والعكس صحيح. لهذا، فمن حق الحاكم أن " يأمر باحترام المقاييس التي يضعها لسلوك الرعايا، هذه المقاييس التي تسمى قوانين سياسية ومدنية"[64].

أما الحق الرابع الذي يتمتع به رجل السيادة عند هوبس فيتمثل في توزيع الألقاب الخاصة بالشرف والامتيازات وعلامات الاعتبار والتقدير، وبعبارة أخرى، تحديد سلم الاستحقاقات والكرامات..."[65] (5) ووسيلته في ذلك تتمثل في المكافأة والتشجيع لهؤلاء الذين يتفانون في خدمة الجمهورية.

والحق الخامس يتمثل في العقاب الذي يختص به الحاكم دون غيره، لكن العقاب – يقول هوبس- يجب أن تكون الغاية منه ليس الانتقام بل التقويم، لهذا لا يجب الإفراط فيه.

وهناك حق آخر من حقوق الحاكم يتمثل في الملكية. إن الحاكم هو الذي يحدد الملكية، وبالتالي فله الحق في التصرف فيها. و أكثر من هذا، فهو المالك الحقيقي لها وما الأفراد إلا مجرد مستثمرين. وبما أن العمل وسيلة من الوسائل التي تساهم في تحقيق الثروة للرعايا إلى جانب الادخار وما تمن به الأرض من موارد، والماء، فإنه يجب على الحاكم أن يعمل على تشجيع مختلف الفنون والصناعات كالزراعة والصيد بسن قوانين، من جهة، وبمحاربة الكسل وكذا الإسراف والتبذير، من جهة أخرى[66].

وفي الأخير، وبما أن الحاكم لا يمكنه ممارسة السيادة بكل جوانبها ووظائفها المختلفة فإن له الحق في اختيار أحسن المساعدين

---

[64] - T. Hobbes : Eléments du droit….op. cit p 243.

[65] - T, Hobbes : léviathan. o p. cit. p 187.

[66] - T,Hobbes : De Cive…op.cit. p 246.

من مستشارين ووزراء بمنحهم سلطة التصرف في مجال نشاطهم الخاص، كما له الحق في تغييرهم وتنحيتهم متى بداله ذلك ضروريا. ومن جانب آخر فإن له الحق كذلك في تعيين القضاة من النزهاء الذين لا تفسدهم الهدية ولا يتأثرون بالمحاباة والشفقة، هذه الأمور التي تهدد سلامة المجتمع لأنها تهدد سلامة الأخيار من الناس بحفاظها على سلامة الأشرار منهم وهذا ما يؤدي إلى وضع الغاية التي من أجلها أنشأ المجتمع في خطر أي تهديد السلم.

وهكذا يجب على الحاكم أن يظهر أمام رعاياه كالمثل الأعلى الوحيد الذي يجب الإقتداء والإعجاب به وهذا ما يكون غيرة لديهم على حاكمهم، هذه الغيرة التي هي عبارة عن محبة له تمنعهم من التعرض له بالسوء واحتقار شخصيته في نقاشاتهم.

وأخيرا، وبما أن هوبس ضد فكرة تقسيم السلطة أو تجزئتها- كما رأينا- فإن هناك حق آخر للحاكم ينتج عن هذا المبدأ ويتمثل في حق تشريع القوانين. وبالفعل فإنه من حق الحاكم أن يشرع وحده لكن يجب أن تكون القوانين التي يشرعها جيدة أي عادلة تمتاز بالوضوح وبضرورتها وتكون وظيفتها تنظيم أفعال البشر وتوجيهها من أجل تحقيق مصلحتهم. والحاكم في نظر هوبس لا يمكنه سن قوانين غير عادلة، لأنه بالضرورة عادل: إن الظلم يعني الاعتداء على حقوق الأفراد الطبيعية لكن هؤلاء تخلوا للحاكم عن هذه الحقوق التي أصبحت بموجب العقد من صلاحيته هو. وفي هذه الحالة تصبح العدالة مرادفة لتنفيذ الاتفاق الذي يقوم على الإنصاف بين الأفراد حسب ما ينص عليه قانون الطبيعة وهذا ما يتطلب من الحاكم أن يساوي بينهم في توزيع الخيرات وكذا الأعباء والمهام وعدم التمييز بينهم خاصة فيما يتعلق بالضرائب.

- **الحقوق الخارجية للحاكم**

لكن إلى جانب هذه الحقوق التي يتمتع بها الحاكم على المستوى الداخلي والتي تسمح له باستعمال جميع الوسائل من أجل تحقيق الغاية التي من أجلها أنشأ المجتمع، أي السلم، فإن هذا الأخير له وجهان: وجه داخلي (السيادة الداخلية) ووجه خارجي (السيادة الخارجية). لذلك فإن هناك حقوق ذات طابع خارجي تتمثل في حق الحرب، إعلانها أو توقيفها. إن وظيفة الحاكم تتمثل في حماية الأفراد من بعضهم البعض في الداخل، من جهة، وحمايتهم كذلك من أعداء الخارج، من جهة أخرى. إن حال الجمهورية في علاقتها مع الجمهوريات الأخريات(العلاقات الدولية) هي نسخة لحال الأفراد في الطور الطبيعي: إنها حالة حرب وعدوان. وللقيام بهذه الوظيفة (تحقيق الأمن الخارجي) على أحسن وجه، يحتاج الحاكم إلى تعيين جواسيس في كل البلدان ليزودوه بالمعلومات الضرورية للقيام بعمله والخاصة بجيرانه، كما يحتاج إلى احتياط في المؤونة و الجند والأسلحة والمال... وهذا ما يمنحه حق فرض الضرائب وتحديد مستواها حسب ما يحتاجه الجيش. والحاكم هو القائد الأعلى لهذا الأخير والمتصرف في شؤونه العسكرية والمالية والاستراتيجية... لكنه قد يحتاج إلى إسناد هذه المهمة لغيره نظرا لكثرة انشغالاته وفي هذه الحالة يجب عليه أن يعينهم من الرجال المتمرسين والقادة الأكفاء والمواطنين المخلصين، من أولئك الذين يتمتعون بسمعة جيدة وبألقاب واحترام وتقدير شعبيين، وهذا ما يضمن طاعة الجند وإخلاصهم لهم[67].

---

[67] - **T, Hobbes : léviathan. o p. cit. p** 376.

وخلاصة القول فيما يخص حقوق الحاكم لدى هوبس تجب الإشارة إلى أن هذه الحقوق التي أشرنا إليها هي في الحقيقة مزيج من الحقوق التي يتمتع بها الحاكم وحده، ومن الواجبات في الوقت نفسه التي يجب عليه القيام بها اتجاه رعاياه إذا أراد أن يحقق خضوع الأفراد لسلطانه. لكن يجب الإشارة هنا إلى أن مفهوم الواجب هنا لا يعني الإلزام القسري التي يفترض وجود سلطة تجبر على القيام به. إن السيادة عند هوبس هي سيادة عليا ولا سيادة فوقها لذلك فإن ما يمكن أن نسميه واجبات الحاكم هي أمور نابعة من منطق العقد نفسه ويؤديها الحاكم لأنها تخدم بطبيعتها سلطة عليا وليست أمورا يجبر على القيام بها، فلا إلزام فوق إلزامه هو. وبعبارة أخرى فإن شخصية الحاكم شخصية قانونية لا قيد ولا شرط أمامها تُجبر ولا تُجبر، تعاقب ولا تعاقب، تشرع قوانين وتبقى فوقها، يقول في هذا الصدد:"من علامات السيادة المطلقة لشخص أو لجماعة من البشر، ألا توجد شخصية أخرى يمكنها معاقبتها أو حلها، لأن الشخص الذي لا نملك حقا في عقابه لا نملك حقا في مقاومته، والذي لا نستطيع مقاومته يملك قوة رادعة على الآخرين"[68].

وهذا يعني أنه على الرعايا الخضوع المطلق للسلطة العليا وهي، من جانبها، عليها واجب الحماية لهم. وبهذا فإن واجب الواجبات للحاكم، إن صح التعبير، يتمثل في الحرص على سلامة الأفراد وتحقيق أمنهم حسب هوبس.

هذه على الإجمال حقوق الحاكم وواجباته، والإشكال المطروح الآن هو الآتي: هل هناك مكانة في ظل هذه السلطة ذات السيادة المطلقة

---

[68] - T. Hobbes : Eléments du droit….op. cit p 246.

التي نادى بها هوبس للأفراد ؟ ألا نجد أنفسنا هنا في وضعية جديدة يضيع فيها الفرد الحق في كل شيء، بعدما كان له في الطور الطبيعي الحق في كل شيئ ؟. من وجهة نظر هوبس إن الجواب هو لا بالطبع لأنه، من جهة، الحاكم لا يمكن أن يكون إلا عادلا، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، ومن جهة أخرى فإن الأفراد يحتفظون في المجتمع المدني والسياسي ببعض الحقوق التي لا يمكن التنازل عنها.

- **حقوق الأفراد**

هذه الحقوق تتمثل فيما يلي:

يحتفظ الفرد بحريته إذا لم توجد هناك قوانين مدنية تضبط سلوكه وأفعاله في مجال معين من مجالات النشاط وذلك لأن أنماط السلوك البشري مختلفة ومتنوعة إلى درجة كبيرة يصعب، إن لم نقل يستحيل على الحاكم ضبطها بطريقة كاملة.

إذا رجعنا إلى العامل الرئيسي الذي من أجله تعاقد الأفراد وأنشئوا سلطة مدنية وسياسية والذي يكمن في تحقيق أمنهم وسلامتهم فإنه يصبح من البديهي أن طاعة الأفراد للحاكم تبقى مشروطة بتحقيق هذه الغاية التي من أجلها عينوه حاكما عليهم. إن الأفراد في الحقيقة تعاقدوا ولم يبيعوا أنفسهم ولهذا فإنه من حقهم استعادة حقوقهم الطبيعية التي تنازلوا عنها لصالح الحاكم، إن عجز هذا الأخير عن حمايتهم. وهكذا فإن علاقة الحاكم بالرعية علاقة دياليكتيكية تتراوح بين الطاعة التي هي حق للسيادة والحماية التي هي واجب عليها وحق للأفراد. وهذا معناه تحقيق الحرية المدنية أي تحقيق حرية الأفراد في ظل القانون: إن الفرد عندما انتقل من طور الطبيعة إلى طور المدينة لم ينتقل من فرد حر حرية طبيعية مطلقة إلى عبد، بل تحول إلى مواطن يمارس حريته لكن في إطار منظم يحدد بواسطة

القانون. إننا هنا بصدد عملية التزام مشروط وليس خضوعا مطلقا أو عبودية.

ويلخص هوبس مجموعة من الحقوق التي لا يمكن التنازل عنها والتي يحتفظ بها الأفراد في المجتمع المدني والسياسي:

- يحتفظ الأفراد بحق المحافظة على أمنهم وسلامتهم هذا الحق المقدس الذي يبيح لهم الخروج عن طاعة الحاكم لما يمس بهذا الحق. إنه عبارة عن دفاع شرعي عن النفس.

- يحتفظ الأفراد كذلك بحق مقاومة من يهاجمهم ليلحق بهم الأذى أو يقتلهم: وينتج عن هذا حق المواطن رفض طاعة الحاكم إن أمره هذا الأخير بقتل نفسه أو الإساءة إليها بشكل من الأشكال، أو عدم مقاومة من يهاجمه، أو عدم التغذي والتنفس والعلاج أو أي شيئ آخر ضروري لاستمرار الحياة.

- من حق الأفراد أيضا عدم إدانة أنفسهم لهذا فلهم الحق بعدم الاعتراف بذنب أو جرم ارتكبوه إذا لم يكونوا متيقنين من العفو.

- وهناك حق آخر يحتفظ به الأفراد يتمثل في مقاومة العقاب حتى وإن كان شرعيا لذلك فإن العقد الذي يلزمهم باتهام أنفسهم عقد باطل الصلاحية.

لكن ألا يمكن أن نستنتج من هذه العلاقة المتشابكة بين الحقوق والواجبات (حقوق وواجبات الحاكم والمحكومين) تناقضا لدى هوبس؟ وبالفعل، كيف يمكن أن نوفق بين سلطة ذات سيادة مطلقة من جهة، والمحافظة من طرف الأفراد على بعض الحقوق، من جهة أخرى ؟.

للإجابة عن هذا التساؤل يجب الرجوع إلى مفهوم القانون لدى هوبس: إن القانون حسبه ما هو إلا قاعدة وضعت لتوجيه سلوك

الأفراد لا لتمنع هذا السلوك أو تعيقه: إن القانون شبيه بحافتي النهر اللتين من وظيفتهما توجيه مسار النهر وليس عرقلته[69].

لكن هوبس لا ينظر في الحقيقة لهذه الحقوق التي يحتفظ بها الأفراد كقيود تحد من سلطة الحاكم وسيادته، بل هي مجرد حريات يحتفظ بها الأفراد بموجب قانون الطبيعة ولا يمارسونها إلا في حالات خاصة. إن حرية المواطن تتمثل في حرية السلوك أو الفعل التي تسمح له بالتصرف دون عائق مثل إبرام العقود، البيع والشراء، اختيار المسكن، الغذاء، المهنة والتربية التي يرى بأنها تناسب أبناءه[70].

وفي الأخير هناك بعض الحالات يمكن للأفراد فيها التحرر من التزام الطاعة مثل وفاة الحاكم وعدم ترك وريث له لأنه لا يمكنهم الالتزام تجاه من لا يعرفونه؛ أو في حالة نفي الحاكم؛ أو فقدان قوته بانهزامه في حرب وخضوعه للمنتصر، في كل هذه الحالات يفقد الحاكم مبررات الخضوع له وهي القدرة على حمايتهم.

ولتوضيح هوبس العلاقة بين الخضوع للحاكم والثورة عليه يقدم مثال الخدمة العسكرية الإلزامية التي تناقض مبدأ الحفاظ على الحياة. هذا المثال يسمح في رأيه بتجاوز هذا التناقض الذي يتمثل في التضاد بين الإلزام، من جهة، ووضع الحياة في خطر، من جهة أخرى، خاصة لما تتعرض السيادة إلى عدوان خارجي وتطلب من كل من يقوى على حمل السلاح الدفاع عنها. وهنا يفرق هوبس بين نوعين من الرجال: نوع جعل من ممارسة الحرب مهنة، خاصة وأن الحرب كانت في وقته مهنية لها رجالها الخاصين من جند وموظفين...إلخ،

---

[69] - T,Hobbes : De Cive…op.cit. p 247

[70] - Ibid, p 224

مثل هؤلاء الرجال يدخلون هذه المهنة طوعا ويتقاضون أجرا على عملهم. ومن واجبهم إذن ليس فقط خوض المعارك بل وكذلك مواجهة العدو مهما كان قويا. ولا يحق لهم الانسحاب أو الفرار إلا إذا كان ذلك بإذن من القائد. ونوع ثان، يخاف رجاله بطبيعتهم يصفهم هوبس بأنهم شجعان شجاعة النساء. هذا النوع من الرجال يحق لهم الفرار إذا كان ذلك يسمح لهم بالمحافظة على حياتهم دون أن يعتبر هذا السلوك خيانة كما هو الحال لدى النوع الأول: إن تصرفهم ليس تصرفا مهينا، بل غير مشرف فقط لذلك لا يمكن للحاكم أن يعاقبهم[71].

ويذهب هوبس إلى أبعد من هذا، حيث يجعل من استسلام فرقة من الجند إلى جيش عدو فاجأها ولم تستطع الدفاع عن نفسها أمرا طبيعيا لأن هذا قانونا طبيعيا يتمثل في حماية النفس[72].

إذا كانت هذه هي طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية في المجال المدني، فما هي علاقته برجال الدين ؟.

- العلاقة بين الدين والسياسة

بقي علينا إذن أن نتطرق إلى محور آخر مهم من محاور فلسفة هوبس والذي يتمثل في العلاقة التي تربط الدين أو ممثليه(رجال الدين) بالجمهورية ذات السيادة المطلقة من جهة، والعلاقة التي تربط هذه الأخيرة بالله، من جهة أخرى.

يحتل الدين مكانة مرموقة في نظرية هوبس السياسية نظرا لما لعبه رجال الدين من دور سلبي في الحياة السياسية لانجلترا والذي أدى إلى اندلاع حرب أهلية. وبالفعل فإن هوبس يخصص أقساما كبرى

---

[71] - **T, Hobbes : léviathan. o p. cit. p** 231.

[72] - **Ibid, p 215**

من مؤلفاته السياسية إلى هذا المحور: أربعة فصول في كتابه:

« De Cive ou les fondements de la politique »

و ثلاثة فصول في كتابه « Eléments du droit naturel et politique »

وفصلان في كتابه:

« Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République Ecclésiastique et civile »,

وكما نلاحظ فإن عنوان المؤلف الأخير يبين بوضوح اهتمام هوبس بالجمهورية الدينية إلى جانب الجمهورية المدنية. بالإضافة إلى هذا فإن هوبس يشبه الحاكم ذو السلطة المطلقة بالإله[73] بفارق واحد وهو أنه إله فان على خلاف الإله الذي هو أزلي وأبدي. فما هي العلاقة إذن بين هذا الإله الفاني ورجال الدين، من جهة، وبينه وبين الإله الأزلي-الأبدي، من جهة أخرى؟ و أهم من هذا كله، كيف يمكن تنظيم هذه العلاقة بين الدين والسياسة لتفادي تعارضهما ودخولهما في صراع قد يؤدي إلى وضع الجمهورية في خطر لأن المحافظة على هذه الأخيرة، يمثل الشغل الشاغل لهوبس.

وللإجابة عن هذه الأسئلة يجب الرجوع إلى مفهوم الإيمان عند هوبس وكيف نشأ هذا الإيمان لدى البشر، من جهة، وكذا نظرته إلى الإله، من جهة أخرى. في هذا المجال الأخير يرى هوبس أن الله لا يمكن أن يكون موضوعا للمعرفة لأنه ليس جسما وما هو غير جسم لا يمكن أن ندركه. وكنتيجة لهذا، فإن العلاقة التي تربطنا به ليست علاقة ذات عارفة بموضوع للمعرفة؛ إنها علاقة اعتقاد بوجود الله فقط: " إن طبيعة الله لا يمكننا معرفتها، وهذا يعني أننا لا نفهم شيئا عما يكون عليه حاله، نفهم فقط بأنه موجود...وكل الصفات التي

[73] - Ibid, p 177

نصبغها عليه لا تعكس إلا رغبتنا في تبجيله أو تعظيمه..."[74]. لكن ما الذي يفسر الاعتقاد في وجود الـلـه لدى البشر ؟ هنا يعود هوبس إلى العامل الرئيس الذي بنى عليه نسقه الفلسفي ليبني عليه هنا نسقه الديني: عامل الخوف. و بالفعل فإنه كما كان الخوف السبب الرئيسي في إنشاء المجتمع المدني، يكون هنا السبب الرئيسي كذلك في إنشاء فكرة وجود الـلـه. إن الخوف الذي يولده الجهل بمعرفة علل الأشياء، يقول هوبس، ينتج من الرغبة في معرفة هذه العلل، وهذا ما يجعل الإنسان ينتقل من علة إلى أخرى إلى أن نصل في النهاية إلى ضرورة الوقوف عن علة أولى تكون سببا لجميع الأشياء، تتمثل في الـلـه[75]*. إن الطبيعة البشرية التي تتسم بالخوف من المجهول (المستقبل) والقلق الذي يصاحب هذا الخوف تدفع الأفراد إلى محاولة فهم ما يحدث وما هي علله، فيلاحظون الحوادث ويتذكرون ما سبقها وما لحقها، ويفترضون أسبابا لها، هذه الأسباب إن لم يستطيعوا تحديدها بدقة، (وهذا ما يحدث في غالب الأحيان خاصة في الإشكاليات الميتافيزيقية مثل البرهنة على وجود الـلـه) يتخيلونها مجرد تخيل، وهذا ما يؤدي بهم إلى تصور قوة خفية خارقة للعادة يمنحونها صفة السمو المطلق، تستطيع أن تلبي فضولهم، من جهة، وتمنحهم نوعا من الشعور بالحماية من هذا المجهول، من جهة أخرى. وهكذا

[74]- T, Hobbes : léviathan. o p. cit. p 420.

***- نلاحظ هنا أن هوبس لم يأت بجديد فيما يخص البرهنة على وجود الـلـه بالنسبة للفلاسفة الذين سبقوه خاصة أرسطو وبرهانه الأنطولوجي الشهير هذا البرهان الذي أخذ به الفارابي من بعد أرسطو وكثير من الفلاسفة الآخرين**

[75]-**Ibid, p 105.**

فإن السبب الرئيسي في منشأ الاعتقاد بوجود الـلـه لدى البشر يكمن في عجز الناس عن تحديد أسباب الظواهر[76]*. وهكذا، فإن هناك سببان لنشأة الاعتقاد: الخوف، من جهة، والفضول من جهة أخرى، وهذا يعني أنه لا دخل للعقل في هذا المجال. وإذا كان الحال هكذا، فما هي علاقة الحاكم بالله ؟.

إذا كان الحاكم هو صاحب السيادة المطلقة في حدود جمهوريته، فإن الـلـه هو صاحب السيادة في العالم.

الـلـه يحكم كل من يؤمن به، بعناية وبسيادته على الطبيعة يمارس سلطته من خلال الوصايا أو الأوامر الطبيعية التي رسخها في العقل السليم. وهكذا، فإن مملكة الـلـه هي العالم ورعاياها هم المؤمنون بتسيير الـلـه لهذا العالم. أما غير المؤمنين فيجب اعتبارهم أعداء حسب هوبس ! لهذا يجب سن القوانين من طرف صاحب السيادة في الجمهورية من أجل تفادي تعارض القوانين المدنية مع القوانين الدينية. وهكذا فإنه من صلاحيات الحاكم وحده تقرير عقيدة الجمهورية بوضعه المراسيم الخاصة بالمعتقدات التي تعتنقها الرعية آمرا ما يراه مفيدا، وناهيا عن ما يراه مضرا. وبالإضافة إلى هذا، فإن تأويل الكتاب المقدس يعد كذلك من صلاحيات الحاكم وحده لهذا يجب أن تأخذ أوامره كما لو كانت أوامر إلهية. وأخيرا، فإنه يجب

---

[76]- هذا الخوف هو ما أدى بأحد الماديين من بعد (كارل ماركس) إلى القول بأن عجز الإنسان عن تفسير الظواهر جعله يخترع فكرة الـلـه كعلة لها: وهكذا فإنه على خلاف ما هو شائع حسب ماركس فإنه ليس الـلـه هو الذي خلق الإنسان بل هذا الأخير هو الذي خلق الـلـه (فكرة الـلـه)!

عل الحاكم أن لا يعهد بمهمة تحديد الحقيقة الدينية لأي كان لأنه لو فعل ذلك لاعتبر خائنا، في نظر هوبس.

ما هو موقع الكنيسة في هذه الحالة وما هي علاقتها بصاحب السيادة؟.

الكنيسة تصبح مؤسسة كغيرها من المؤسسات الأخرى رئيسها هو صاحب السيادة العليا نفسه. إن الدين عند هوبس"ليس فلسفة، بل هو قانون في كل دولة، ولهذا فهو ليس موضوعا للنقاش بل للتنفيذ"،[77](1) وهذا يعني بأن السلطة الروحية التي تتمتع بها الكنيسة هي سلطة محدودة تمنح من طرف الحاكم بوصفه المشرف على كل القوانين بما فيها القوانين الدينية. ويصبح رجال الكنيسة مجرد موظفين كغيرهم من الموظفين لا يدخلون في جدال أو ينافسون السلطة المدنية. وظيفتهم تقتصر على تعليم وشرح مبادئ الدين كما يحددها صاحب السيادة. كما لا يحق لهم حسم الصراعات المذهبية[78]** لأن هذا من صلاحيات الحاكم وحده كما رأينا من قبل الذي يتول وحده تقرير العقيدة الصحيحة، التي ينبغي الخضوع لتعاليمها.

وإذا كانت المؤسسة الدينية (الكنيسة) خاضعة بهذا الشكل للسلطة المدنية، أي رفض وجود مؤسسة دينية وطنية مستقلة فإن هذا يؤدي أيضا إلى رفض وجود مؤسسة دينية عالمية تجمع كل المسيحيين لعدم وجود دولة عالمية تكون هذه المؤسسة تابعة لها.

---

[77] - **Ibid, p 296**

[78]**- **لا ننسى في هذا الصدد الظروف التاريخية التي امتازت بالصراعات المذهبية بين الكاثوليك والبروتستنت التي أدت إلى الحروب الأهلية في وقت هوبس .**

هذه المبادئ الخاصة بالعلاقة بين الدين والسياسة التي دافع عنها هوبس بشدة ولم يسمح بأي تنازل فيها تجد مبرراتها في ضرورة وجود حاكم واحد و إلا:" سينتج عن ذلك بالضرورة أحزاب وحروب أهلية في الجمهورية بين الكنيسة والدولة، بين الروحانيين والدنيويين، بين القوة والعدالة، بين الدرع والإيمان"[79]. في هذه الحالة، ما هو أحسن نظام سياسي يمكن أن يحقق هذه الوظيفة الاستراتيجية التي تتمثل في تبعية الدين للسياسة، إلى جانب الوظائف الأخر التي تعتبر من مهام الحاكم وحده؟. هذا ما يقودنا إلى دراسة أنواع الأنظمة.

- أنواع الأنظمة

أنواع الأنظمة عند هوبس ثلاثة: الموناركية التي يتولى تسييرها شخص واحد(الملك)، الأرستقراطية التي يتولى تسييرها مجموعة من الأفراد (النبلاء)، والديمقراطية التي تتولى تسييرها الأكثرية (الشعب). ما هو النظام الذي يفضله هوبس، وما هي أسباب تفضيله لهذا النظام على حساب نظام آخر ؟.

يرفض هوبس التصنيف التقليدي للأنظمة السياسية كما حدده أفلاطون وأرسطو وبقي ساري المفعول حتى المرحلة الحديثة، وهو التصنيف الذي يجعل من الأنظمة السياسية ستة أنواع بدلا من ثلاثة، أي يضيف ثلاثة أنظمة للموناركية والأرستقراطية والديمقراطية وهي الطغيان، الفوضى والأوليغارشية ويجعلها أنظمة قائمة بذاتها. أما هوبس فلا يقر إلا بالأنواع الثلاثة الأولى ولا يعتبر الثلاثة الأخرى إلا فسادا للأولى. وبالإضافة إلى هذا فإنه يرفض قبل كل شيئ عدم وجود أي نظام مهما كانت طبيعته، لأن وجود نظام سياسي فاسد أفضل بكثير من عدم وجود أي نظام لأن هذا يعني الرجوع إلى حالة

[79] - Ibid, p 494

الطبيعية التي كان الإنسان يعيش فيها في البداية.فمساوئ النظام الطبيعي أسوأ بكثير من مساوئ اللانظام أو النظام الفاسد[80*].وأخيرا فإن هوبس لا يهتم بالبحث عن نموذج مثالي للحكم على غرار ما قامت به الفلسفة السياسية التقليدية. لهذا فإن دراسته للأنظمة السياسية لم تكن دراسة معيارية مثل ما هو الحال في الفكر السياسي الذي سبقه (إن استثنينا ابن خلدون وما كيافيلي)، بل كانت دراسته وضعية انصبت على البحث عن النظام الواقعي الأنسب لتحقيق الغاية التي من أجلها أنشأ المجتمع المدني والسياسي والتي تتمثل - كما رأينا- في تحقيق الأمن والسلم الغاية الأولى للقانون الطبيعي. لهذا فإن السيادة يمكن أن تتحقق في شخص، في قلة أو في أكثرية. كيف صاغ هوبس نظريته في هذا المجال ؟.

هناك فكرة رئيسة لدى هوبس فيما يخص أنواع وطبيعة الأنظمة السياسية يمكن أن نعتبرها المقياس الرئيسي الذي تحدد وفقه: عدد الحكام. وبالفعل فإن هوبس يرى بأنه كلما قل عدد الحكام كلما قلت شروط الحكم والعكس صحيح. وانطلاقا من هذا يضع النظام الديمقراطي(الأكثرية) في المرتبة الأولى من حيث المساوئ، يليه في المرتبة الثانية النظام الأرستقراطي(الأقلية)، وأخيرا، النظام الملكي (الفرد) وهو أقل هذه الأنظمة سلبيات وأكثرها إيجابيات.

- النظام الديمقراطي:

[80*]- هذا ما يوافق نظرة بعض الفقهاء المسلمين الذين يفضلون النظام الطاغي على عدم وجود النظام لأن هذا يعني الحرب الأهلية وما تحدثه من أضرار اجتماعية بليغة لا تقارن بأضرار النظام الطاغي.

إنه أول شكل من أشكال الأنظمة التي عرفها البشر. وينتج هذا النظام من تعاقد الأفراد فيما بينهم وليس من تعاقدهم مع الحاكم، أي أنه عبارة عن عقد شركة (CONTRAT D'ASSOCIATION) وليس عقد خضوع(CONTRAT DE SOUMISSION). وينجم عن هذا التعاقد والاتفاق بين الأفراد حق تكون فيه السيادة للأغلبية، أي للشعب، وتقوم هذه الأغلبية بتعيين مجلس يعقد اجتماعات دورية في أماكن وأوقات محددة مسبقا حتى يتحقق اتحاد الأغلبية المتفقة. وهكذا فمتى اجتمع الأفراد مع بعضهم البعض بطريقة إرادية من أجل الخضوع لرأي الأغلبية تتحقق الديمقراطية وهنا نلاحظ الشبه الكبير بين النظرة الهوبسية للديمقراطية وكيف تمارس السلطة فيها وبين النظرة الإغريقية التقليدية للديمقراطية المتحققة في أثينا ابتداء من القرن VI قبل الميلاد(بيركليس، صولون) وحتى نهايتها على يد الاسكندر المقدوني لما وضع حدا لإستقلالية المدن الإغريقية. وهذا النظام الديمقراطي يعتبر لدى هوبس أكثر الأنظمة السياسية سلبيات – كما رأينا - هذه السلبيات تتمثل فيما يلي:

- حق التداول والتشاور في القضايا العامة الذي هو حق لجميع الأفراد، والذي تتسم به الديمقراطية يضع الجمهورية في خطر وذلك لأن الأغلبية غالبا ما تكون رغباتها متفرقة، مختلفة، وأهواؤها وآراؤها متنافرة مما يمثل عائقا كبيرا أمام التقدير السليم للأمور، ويعطل سير المداولات واتخاذ القرارات كنتيجة لهذا التعطيل، خاصة إذا كان ذلك يعني أمورا مهمة للغاية ليست في متناول إدراك العامة من المواطنين مثل عائدات الدولة، وطرق الدفاع، وأحسن الأماكن التي تختار لإقامة الحامية...[81].

---

[81] - T,Hobbes : De Cive…op.cit. p 208

- وبالإضافة إلى هذا، فإن التداول في الشؤون العامة إذا كان ضروريا فإن من أسباب نجاعته أن يتم في سرية لأن الإجهار به يضع أسرار الدولة في خطر بوضعها في متناول الجميع حتى المتربصين بالدولة من الأعداء.

- كذلك فإن نظام الأغلبية يمتاز بسلب آخر يتمثل في أن المؤثرين فيه يحيط بهم عدد من المتملقين والمفضلين يحصلون على امتيازات تمنح لهم من ثروات الدولة ينفقونها في تحقيق أغراضهم الخاصة وزيادة نفوذهم، من جهة، كما أنهم يصبحون يملكون، بالإضافة إلى هذا، شخصيتين: إنهم مسيرون، أي رجال الدولة، ومواطنون في الوقت نفسه، وهذا ما يؤدي إلى التضارب بين مصالحهم الخاصة والمصلحة العامة ويضحون بالطبع بهذه الأخيرة لفائدة الأولى، من جهة أخرى.

- ومن أهم السلبيات الخاصة بالديمقراطية أيضا افتقار هذا النظام إلى قوة عليا تحفظ الأمن والسلم في الداخل والخارج، وهذا ما يؤدي إلى ظهور أحزاب مختلفة متنازعة ينتظم كل منها حسب مصالحه الخاصة مما يؤدي على كثرة الصراعات بينها وكنتيجة لهذا، إلى عدم الاستقرار الذي يؤثر سلبا بدوره على القوانين نفسها والتي تصبح متغيرة تغير الأهواء والمصالح الظرفية...إن حكم الديمقراطية يشبه في النهاية – حسب هوبس- نظام أطفال صغار قاصرين يحتاجون إلى وصي يرعاهم ويسهر على مصالحهم. وبطبيعة الحال فإن هذا " الراعي" يستغل هذا الضعف وينفرد بالسلطة ويصبح ديكتاتورا[82]*.

---

[82]-*- نلاحظ هنا الشبه الكبير بين هذا الوصف للديمقراطية ووصف أفلاطون لها، الـذي يرى بأنها تؤدي إلى الفوضى.

- وأخيرا، فإن من سلبيات النظام الديمقراطي، أن المسيرين فيه يحتاجون إلى خطب طويلة وبليغة ليؤثروا بها على المواطنين ويستميلونهم إليهم مما يضطرهم إلى التلاعب بالألفاظ وتغيير المفاهيم حسب حاجياتهم وهذا ما يجعلها غير دقيقة، خاطئة مما يؤدي إلى خطأ آرائهم ذاتها. إن الخطابة- حسب هوبس- لا تعمل على تعليم البشر، بل على إقناعهم فقط[83].

لكن هل يعني هذا أن الديمقراطية لا تحتوي على شيئ إيجابي واحد ؟!.

هذا غير صحيح لأن فيلسوفنا يرى بأنه رغم تعدد هذه السلبيات وطغائها على سلبيات الأنظمة الأخرى، فإن الديمقراطية لها واحدة من الإيجابيات تتمثل في كون هذا النظام لا يورث على خلاف الأنظمة الأخرى.

إن السيادة هنا في يد الكثرة والكثرة لا يمكن أن تزول دفعة واحدة[84].

- الأرستقراطية

تتفرع الأرستقراطية من الديمقراطية وهي لا تختلف عنها إلا في الكم وليس في الكيف. وبالفعل فإن الأفراد في الديمقراطية عندما يملون ويتعبون من حضور الاجتماعات العامة، يفضلون اختيار مجموعة من الأشخاص تنوب عنهم في ذلك. وبهذا " يختارون عددا من الأشخاص الممتازين وينتخبونهم بأغلبية الأصوات، وبهذا تتحول السيادة التي كانت للشعب كله إلى عدد محدود من الرجال أي إلى

---

[83] - T,Hobbes : De Cive…op.cit. p 208

نلاحظ هنا الشبه بين هذا النقد، ونقد أفلاطون للسوفسطائيين.

[84] - T, Hobbes : léviathan. o p. cit. p 202.

أقلية"[85]. وهكذا يكون مبدأ السيادة في هذا النظام ذا أصل واحد مع مبدأ السيادة في الديمقراطية: الشعب. ونظرا لهذا التشابه بين النظامين الديمقراطي والأرستقراطي، فإن هوبس عندما يقارن بين الأنظمة من حيث مساوئها لا يقارن إلا بين اثنين منها: الأرستقراطي والملكي لأن الأول شبيه جدا بالنظام الديمقراطي. لذلك فإن من مساوئ النظام الأرستقراطي ما يلي:

- إنه يحتاج – كالنظام الديمقراطي- إلى مكان وزمان معينين للاجتماع للتداول في الشؤون العامة واتخاذ القرارات.

- يتميز باختلاف الآراء نظرا لأنه متكون من كثرة الاختلاف الذي يؤدي إلى الصراع، الذي يؤدي بدوره إلى تعطيل فعل السادة.

- النظام الملكي

كيف يتحقق النظام الملكي، أو بعبارة أخرى، كيف تنتقل السيادة من الأغلبية(الديمقراطية)إلى الأقلية(الأرستقراطية) إلى الفرد (الملكية)؟.

يحول الشعب السيادة من الأقلية التي اختارها في السابق إلى فرد واحد. لكن التحويل هنا يتم وفق شروط معينة و إلا فإن هذا الحاكم الجديد لن يصبح حاكما ذا سيادة مطلقة كما يحددها هوبس. و أهم هذه الشروط تتمثل في أن الأفراد يتنازلون عن حقوقهم التي كانوا يمارسونها في النظام الديمقراطي تنازلا كاملا: لا يحدون مجال السيادة الزمني ولا يحتفظون بحق عقد الاجتماعات في أماكن وأزمنة معينة، لأنه في هذه الحالة يحتفظون بحق ممارسة السيادة ولا يكون الحاكم إلا مجرد وزير لهم أو في أحسن الحالات، أسمى موظف في الدولة، سيادته سيادة مشروطة ويبقى بالتالي من الرعايا.

---

85 - T. Hobbes : Eléments du droit….op. cit p 251.

وأهم من هذا أنه لا يتمتع بحق تعيين خليفته في الحكم هذه الخاصية التي يعتبرها هوبس من أهم مزايا السيادة الحقيقية. وبالفعل فإنه في الحالة هذه، إذا مات الحاكم يعود حق تعيين خليفة له للشعب وهذا ما يعرض الجمهورية إلى الأخطار نفسها التي تواجهها في النظام الديمقراطي مما يجعلها قاب قوسين أو أدنى من الحالة الطبيعية. إذن، ومن أجل تفادي مثل هذه الأخطار يجب أن يمنح الحاكم صلاحية اختيار من يخلفه، وبهذا يصبح الحكم وراثيا لا انتخابيا كما كان في السابق.

والآن، ما هي ميزات النظام الملكي التي جعلت هوبس يفضله على الأنظمة السياسية الأخرى؟.

- أول هذه الميزات تتمثل في كون الحاكم واحدا، وهذا ما يحقق مركزية السيادة، مما يسمح للحاكم ممارسة وظائفه بسهولة وفي دوام واستمرارية.

- الميزة الثانية تستنتج من الأولى وتتمثل في أن النظام الملكي نظام مرادف للسلم لأنه يسمح بالمحافظة على الملكية: السلطة تعتبر ملكية للحاكم وحده، فهي ميزات وإرث له بالطريقة نفسها التي تعتبر بها ملكية الأفراد ميراثا وإرثا يحافظون عليها لأن من طبيعة الإنسان أن يحافظ على ما يملك. وهذا ما يؤدي إلى مطابقة مصلحة الحاكم مع مصلحة الرعية لأن قوته وشرفه وسمعته تقوم كلها على قوة وشرف وسمعة الرعية لذلك " لا يمكن للملك أن يكون غنيا، مجيدا أو في أمن إذا كان رعاياه فقراء محتقرون، أضعفتهم الحاجة أو الفتن..."[86].

---

[86] - T, Hobbes : léviathan. o p. cit. p 195

- الميزة الثالثة نتيجة للميزة الأولى كذلك: كون السيادة تتجسد في شخص واحد فإنها إن تجبرت واستبدت بالرعية فإن هذا المتجبر – المستبد يكون معروفا بدقة، وهذا رغم وجود أحزاب متعددة لأن الملك يسمو عليها ويمثل الحكم في الصراعات والاختلافات التي قد تنشب بينها.

- الميزة الرابعة هي الأخرى نتيجة للأولى(تجسد السيادة في شخص واحد) وتتمثل في فعالية حكم الفرد الذي يستطيع تأدية وظيفته في كل زمان ومكان ولا يحتاج في هذا إلى آخر، وهذا ما يسمح بممارسة السيادة في كل الظروف الزمانية والمكانية لصالح الحاكم والرعية في الوقت نفسه رغم اطلاقية هذه السيادة.

-الميزة الخامسة تتمثل في استعانة الملك بمساعدين ومستشارين يحكمون ويسيرون لكن باسمه وتحت سلطته المطلقة وهذا نظرا لأنه لا يمكنه أن يكون في كل زمان ومكان في الوقت نفسه. ويشبه هوبس هؤلاء " بالأوتار والأعصاب التي تحرك مختلف أعضاء الجسم الطبيعي"[87]، يستمع إليهم ويتداول معهم في الأمور التي تهم المملكة. والسبب في هذا أن تعدد الآراء – خاصة إذا كان منبعها أناس أكفاء ذووا خبرة في مجال عملهم- شيئ مفيد، وهو أحسن من الانفراد بالرأي: النظر إلى الموضوع المدروس من زوايا مختلفة أفضل من النظر إليه من زاوية واحدة لأن كل موضوع من المواضيع ذي أبعاد متعددة وليس ذي بعد واحد.

- الميزة السادة تتمثل في نقد تلك الآراء القائلة بان الحاكم قد يستمليه بعض المقربين أو المتملقين فيكثر عليهم العطايا حتى وإن اقتضى ذلك تجريد الرعايا من ممتلكاتهم. لكن هوبس يجيب بأن هذا

[87] - Ibid, p 255.

شر لا مفر منه، لأنه يصاحب كل الأنظمة مهما اختلفت طبيعتها وهو عبارة عن تعبير لرغبة أنانية طبيعية في البشر لا يمكن تجنبها، لكنه شر أقل في النظام الملكي منه في الأنظمة الأخرى والسبب في ذلك يتمثل في كون عدد هؤلاء المتملقين والمفضلين ضئيل في هذا النظام مقارنة في الأنظمة الأخرى.

- وأخيرا، فإن أهم وأكبر ميزة على الإطلاق بالنسبة لهذا النظام تتمثل في كونه أقدر الأنظمة على تحقيق الغاية التي من أجلها أوجد المجتمع المدني والسياسي والتي تتمثل في تحقيق الأمن والسلم.

ج.ج. روسو:1712-1778

بالإضافة إلى ميزات الفلسفة الحديثة التي ذكرناها سابقا، فإن عصر روسو (القرن18) يعرف بعصر الأنوار. وقد أطلق عليه المؤرخون هذه التسمية لما بعثه من تغيير في شتى المجالات الفكرية الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، الفنية، التربية...إلخ. في هذا العصر خرج الفلاسفة والمفكرون خاصة في فرنسا وانجلترا عن التقاليد الموروثة، وانتقدو ما رسخ في الأذهان من معتقدات قديمة في المجالات هذه. وقد تميزت فلسفة هذه المرحلة التاريخية المهمة في تاريخ الفكر الإنساني، والتي يمكن مقارنتها بالمرحلة الذهبية الإغريقية التي أنتجت الفلسفة، عن ما سبقها من فكر فلسفي بميزات هامة سنذكر بعضا منها. إذا كان فلاسفة الإغريق الكبار (خاصة أفلاطون وأرسطو) قد أنشؤوا الفلسفة ووضعوا أسسها ومبادئها، فإن فلاسفة الأنوار قد أعادوا إحياءها من جديد، بعد مرحلة ركود طويلة تميزت فيها بالتقليد الأعمى وعدم الابتكار خاصة في مواضيعها ومناهجها، حيث سيطرت علها مفاهيم مجردة مثل الجوهر والماهية...إلخ ومناهج عقيمة تمثلت في سيطرة المنطق الأرسطي.

لقد ظهرت هذه الفلسفة بين السنوات 1685-1815 في تواريخ وبخصائص مختلفة: معتدلة في بريطانيا؛ مناهضة لرجال الدين في فرنسا، ذات صبغة دينية في ألمانيا، تحت الرقابة في إيطاليا وظهرية (Puritaine) في الولايات المتحدة الأمريكية. ولم يكن عصر روسو إلا خاتمة لها.

لقد ميزت فلسفة الأنوار بين النور الطبيعي والنور "ما فوق الطبيعي". وسميت بفلسفة الأنوار(بالجمع) بدلا من فلسفة النور (المفرد) بسبب رفضها للأنساق والمذاهب المتعددة التي تبحث عن الحقيقة الواحدة والمطلقة:إنها لا تعترف بحقيقة واحدة بل بحقائق متعددة يصل إليها الباحث عن طريق الملاحظة والدراسة التاريخية لها، من جهة، وكذلك بتعدد فلاسفتها واختلافهم حسب الأمم والممارسات الدينية لكل منهم، من جهة أخرى.

وقد تميزت هذه الفلسفة بميزات عامة، أهمها رفضها للميتافيزيقا، وباللائكية، وبدراسة العالم بمنهجية علمية جديدة وكذا بأسلوب جديد .

وبالفعل فإن فلسفة الأنوار قد رفضت كل ما هو ميتافيزيقي دغماتي: ها هو لوك في مؤلفه " مقالة حول ملكة الفهم " (1690) يهدم الرأي الشائع حتى عصره بفطرة الأفكار، وهذا ما يؤدي إلى تهديم الميتافيزيقا نفسها. فالفكرة عنده في الرؤية الجديدة لا تصبح حقيقية وذات معنى إلا في التجربة وبواسطتها، بدراسة أصلها وتاريخها. والحس هو أصل المعرفة وليس شيئا آخر. إن ملكة الفهم(L'entendement) تشير إلى قدرتنا على المعرفة، والعقل يتمثل في القدرة على التفكير. وهكذا فإن فلسفة الأنوار هي فلسفة تؤسس على هذه الملكة وليس على شيئ آخر.

وبالإضافة إلى هذه الميزة فإن فلسفة الأنوار كانت فلسفة لائكية، إن انطلاقها من النور الطبيعي ورفضها " للنور ما فوق الطبيعي" أدى بها- خاصة في فرنسا- إلى أن تصبح لائكية أي رفضها أن تكون في خدمة الدين. لكن هذا لا يعني أنها أهملت الدين أو تجاهلته في بحوثها: لقد كان فولتير(Voltaire) يستند إلى النصوص الدينية القديمة؛ كما أن مجمع الكرادلة(Sacré collège) للسوربون قد أدان كتاب روسو "إميل" بسبب ديانته الطبيعية، وهولباخ (Holbach) سخر نصف مؤلفه " نظام الطبيعة"(système de la nature) للبرهنة على عدم وجود الـلـه؛ أما ديدرو(Diderot) ، فإن إلحاده لم يمنعه من وضع مبحث الإلهيات في أعلى درجات اهتماماته. لقد كانت هذه الفلسفة تعالج المسائل الدينية من أجل أن تحارب الخرافات و المعتقدات البالية، من جهة، والدين الذي يؤدي إلى اللاتسامح، من جهة أخرى. ومن ناحية أخرى أدى النظام السياسي المركزي في فرنسا، واعتماد الدين الكاثوليكي كدين رسمي له، وموقفه المناهض للحركة الإصلاحية إلى اعتماد فلسفة الأنوار موقف مناهض للاكليروس(Anticlérical).

هذه المواقف الفلسفية من رفض للميتافيزيقا واعتماد المنهج اللائكي أدت بفلاسفة الأنوار إلى تركيز اهتماماتها على ما تبقى أمامها من مجال للبحث والذي يتمثل في العالم والإنسان. وهذه ميزة أخرى من ميزات هذه الفلسفة.

لقد اعتمدت هذه الفلسفة عالم نيوتن(Newton) بدلا من عالم ديكارت(Descartes): في النسق الديكارتي يسيطر مبدءان: تجانس المادة (Homogénéité de la matière) ووحدة قوة التصادم بين الأجسام(unicité de la force de percussion)، أما في النظرة الجديدة فقد خلفهما المبدءان المضادان: عدم تجانس المادة(Hétérogénéité de la

matière) وتعدد قوى التصادم بين الأجسام(Multiplicité des forces de percussion)، وهذا ما أدى إلى تغيير منهج البحث.

وبالفعل رفضت هذه الفلسفة المنهج الرياضي كنموذج وحيد لجميع البحوث، وهذا ما أدى بنيوتن إلى رفض الحقائق الديكارتية التي تكمن في البداهة لأن هذه الأخيرة لا تعني إلا مثلا وتجريدات، والتأكيد على أن الحقائق الوحيدة هي التي تمثل مواضيع واقعية ملموسة. ومن ناحية أخرى، فإن رفض الأفكار الفطرية يتطلب بالمقابل دراسة أصل الملكات البشرية، وهذا ما يؤدي إلى اعتماد مبدأ الملاحظة في المنهج الجديد[88]. هنا تكمن القيمة الكبرى للوك(Lock) كما عبر عن ذلك كوندورسي(Condorcet): " وأخيرا يمسك لوك بالخيط الذي سيرشده. لقد بين أن التحليل الصحيح والدقيق للأفكار يرد إتباعا لأفكار أكثر مباشرة في أصلها وأكثر بساطة في بنيتها، وهو يمثل الوسيلة الوحيدة التي تجنبنا الضياع في فوضى المفاهيم الغامضة"[89].

إن فلسفة الأنوار بالإيمان الذي وضعته في التطور العلمي وبمثلها القائمة على المساواة والحرية أصبحت ومازالت إلى يومنا هذا أكثر الفلسفات انتشارا في العالم.

---

[88] - **C.F. Encyclopedia Universalis : Philosophie des lumières.**

[89] - **Condorcet : Esquisses d'un tableau des progrès de l'esprit humain, Préface et notes par Monique et F. Huniker, Ed, sociales Paris 1971. p.p :211-212.**

في هذا العصر الذي كان عصر النقد بامتياز، حيث سلط النقد على كل شيئ إلى درجة أن كل النقاد سموا فلاسفة، مهما كان موضوع نقدهم، ثار روسو ضد كل القيم السائدة: ضد تطور العلوم والإكثار من الثروة، ضد مجتمع ظالم ومؤسسات تعسفية، ضد تغيير طبيعة الإنسان(Dénaturation) المتزايدة، وحذر معاصريه من خطر عدم الرجوع إلى البساطة الطبيعية لأن هذا سيؤدي- حسبه- إلى هلاك البشرية. لإصلاح هذا الفساد اقترح روسو مشروعا فلسفيا يقوم على إصلاح كل جوانب الحياة في المجتمع: التربية، العادات والتقاليد، المؤسسات الاجتماعية والسياسية، القانون، الدين...إلخ، وحدد غاية واحدة ووحيدة لهذا المشروع الضخم: خدمة الإنسان. وهكذا، فإن الفضل يعود بدرجة كبيرة إلى روسو في احتلال الإنسان الصدارة في الدراسات الاجتماعية، الأخلاقية والسياسية منذ ذلك التاريخ. إن المحور الرئيسي في الفكر الروسوي يكمن في السؤال التالي: كيف يتحرر الإنسان من أغلاله ومن الاستيلاب الذي سلط عليه ويعود إلى نفسه ليصبح حرا كما كان في الطور الطبيعي. إن العلوم والفنون والفوارق الاجتماعية غيرت- حسب روسو- طبيعة الإنسان: الإنسان الذي خلق من أجل أن يكون حرا وسعيدا وفاضلا حول بواسطة هذه العوامل إلى إنسان مكبل بالأغلال في كل مكان وشقيا وفقد فضائله التي زودته بها الطبيعة. وفيما يخص هذه النقطة الأخيرة(الفضائل) آمن روسو بأن " نفوسنا تعرضت للفساد بقدر ما تقدمت علومنا وفنوننا نحو الكمال، وأن الفضيلة كانت تختفي كلما سطعت أنوار العلوم والفنون في الأفق"[90]، وبهذا أصبح المجتمع يعاني من انتشار

[90] - **J.J. Rousseau : Discours sur les sciences et les arts**

الرذائل وانعدام الفضائل التي فقدت مكانتها ومعناها بعد انحراف الحضارة عن وجهتها الصحيحة مما أدى إلى إنتاج إنسان فاسد خلقيا، مستغل اقتصاديا، ومكبل سياسيا.

وقد بنى روسو نسقه الفلسفي- السياسي على نقد المبدأ الذي أقام عليه "هوبس" نسقه، من جهة، وعلى نقد المبدأ الذي اعتمده "لوك" في فلسفته، من جهة أخرى. وبالفعل، رفض روسو فكرة هوبس القائلة بأن الإنسان "ذئب لأخيه الإنسان" يريد دائما إلحاق الضرر به، من جهة، وكنتيجة لهذا، فإن المجتمع الطبيعي الذي كان يعيش فه يمتاز "بحرب الكل ضد الكل" كما رأينا من قبل، من جهة أخرى.

أما فيما يخص فلسفة "لوك" فقد رفض روسو المبدأ الذي بنيت عليه كذلك، وهو رفض المبادئ الفطرية. وبالفعل يؤكد روسو على وجود الفطرة في الإنسان كما هي موجودة في الحيوان: إن الإنسان يشترك مع الحيوان في سلسلة من الغرائز الطبيعية التي تدفعهما إلى إشباع مصالحهما المادية حسب مبدأ " كل شيئ لي ولو كان ذلك على حساب الآخرين". لكن بالإضافة إلى هذا، فإن الإنسان يمتاز بفطرة أخرى لا توجد لدى الحيوان، وهي ما يعبر عنها روسو بمصطلح "المصلحة الروحية" التي هي عبارة عن عواطف الشفقة والضمير الوجداني.

ولبناء نسقه الفلسفي الجديد يعتمد روسو، بالإضافة إلى ما سبق ذكره من نقد لهوبس ولوك على منهج يرتكز على خطوتين اثنتين: الأولى تتمثل في تمييز بعض الأفكار والمبادئ المسلم بصحتها واستخراج نتائجهما المنطقية، ثم التفكير في الصعوبات التي يمكن أن

, Garnier Flammarion, Paris 1971, p 41.

تواجهنا، وما يجب أن نفعله لمواجهتها، أولا وقبل كل شئ. والثانية تتمثل في التسليم بالحقائق التي لها علاقة حتمية مع الأولى، وترك ما بقي غامضا من الأفكار دون إثبات أو رفض في ظلام الشك لأن هذا لا يجدي نفعا.

لكن إذا كان روسو قد رفض المبادئ الفلسفية التي قامت عليها كل من فلسفة هوبس وفلسفة لوك كما رأينا فإن بناءه الفلسفي- السياسي- الذي يهمنا هنا بالدرجة الأول- قد أسس انطلاقا من محاولة التوفيق بين الفكرتين الرئيسيتين اللتين شغلتا بال كل من هوبس ولوك: كيف يمكن التوفيق بين الحاجة إلى الأمن والحاجة إلى الحرية لدى الإنسان ؟ وبعبارة أخرى، كيف يمكن للإنسان أن يبني نظاما مدنيا وسياسيا يحقق له الأمن دون المساس بحريته ؟ إن الإنسان لا يمكنه أن يستغني عن القوة التي تحقق له الأمن وتقضي على "حرب الكل ضد الكل" (هوبس) كما أنه في الوقت نفسه لا يمكنه الاستغناء عن الحرية وهي الغاية التي يصبوا إلها من خلال تأسيسه للمجتمع المدني والسياسي (لوك).

هذه العملة البنائية تتم على غرار ما قام به فلاسفة العقد الاجتماعي الذين سبقوه انطلاقا من فرضية الحالة الطبيعية والإنسان الطبيعي وصولا إلى المجتمع المدني والسياسي الذي يقوم على الإرادة العامة مرورا بالعقد الاجتماعي. ما معنى هذا ؟.

- **الحالة الطبيعية**

كان مفهوم الحالة الطبيعية منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر وإلى غاية القرن الثامن عشر يمثل نقطة مشتركة في مباحث الفلسفة السياسية، إذ قال به كل من توماس هوبس(1588- 1679)، جون لوك(1632-1704) وجان جاك روسو(1712-1778)...

افترض فلاسفة العقد الاجتماعي أن الإنسان قبل أن يعرف الحالة المدنية والسياسية كان يعيش في حالة طبيعية، حتى وإن لم يؤمن أحد منهم بوجودها التاريخي، لقد وضعوها كمجرد افتراض منهجي بغية تبرير النتائج التي كانوا يطمحون الوصول إليها، خاصة طبيعة النظام السياسي الذي كان كل واحد منهم يدافع عنه. وبالإضافة إلى هذا ورغم اعتماد معظم فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر هذا الافتراض في أنساقهم الفلسفية- باعتبارها حالة سابقة على المجتمع المدني ونتيجة له- إلا أنهم اختلفوا في تحديد طبيعتها لأن تحديد هذه الطبيعة هو الذي يؤدي إلى تحديد طبعة النظام السياسي المرغوب فيه.

كيف حدد روسو الحالة الطبيعية ؟ وما هي الخلفيات التي دفعته إلى اعتمادها كمنطلق لنظريته ؟.

لقد تعرض روسو بكثير من الاهتمام إلى وصف الصفات البشرية الأساسية التي كان إنسان الطبيعة يمتاز بها، وذلك من خلال محاولة تتبعه لمراحل تطور الجنس البشري لمعرفة ما هو أصلي في الإنسان وما هو مضاف إليه بفعل الحضارة. وكان هدفه الرئيسي من هذا يتمثل في دحض مقولتيي هوبس الشهيرتين بأن "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان" أي أنه شرير بطبعه، وأن حالة الطبيعة تمتاز "بحرب الكل ضد الكل" كما ذكرنا سابقا. على العكس من هذا، أقر روسو بأن حالة الطبيعة كانت حالة هناء وسعادة ساد فيها الخير وانتشرت فيها الفضيلة، ونتيجة لهذا، كان إنسان الطبيعة، على عكس ما يقر به هوبس: " سادرا في الغابات، لا صناعة له، ولا نطق، ولا مسكن، ولا حروب، ولا حاجة إلى أبناء جنسه، ولا رغبة في أذية أي منهم، ولم يكن في حاجة حتى إلى معرفة أحد منهم شخصيا. ومن ناحية

أخرى، لم يكن إنسان الطبيعة هذا "عرضة إلا إلى القليل من الشهوات"[91]، لقد كان "يكفي نفسه بنفسه"؛ وليس له إلا "العواطف والمدارك التي تتطلبها حالة الطبيعة هذه"؛ ولم يكن ينظر إلا إلى " ما يظنه مفيدا له "[92]. ولم يعز له روسو إلا غريزتين اثنتين: الأولى تتمثل في أن " الخيرات الوحيدة التي يعرفها في العالم هي الطعام والأنثى والراحة؛ أما الشرور الوحيدة التي يخشاها فهي الألم والجوع" والثانية تتمثل في القابلية إلى العطف والرحمة، من جهة، والكره الفطري لرؤية أبناء جنسه يتألمون، من جهة أخرى.

وهذا يعني أنه كان قابلا للكمال والتطور[93].

ومن ناحية أخرى، فإن حالة الطبيعة تتسم بمساواة فعلية بين الأفراد إلى درجة أن التفاوت بينهم يكاد يكون معدوما. والسبب في ذلك يعود إلى أن هذه الحالة تنفي وجود الفوارق بين الأفراد أو عدم أهميتها إن وجدت مما يجعل استعباد فرد لآخر مستحيلا. إنها حالة سعادة وسلم و اطمئنان، خالية من أي صراع.

لكن هذه الحالة تتسم بالبساطة والعزلة لا تعني أنها حالة غير اجتماعية، وإنما هي فقط غير سياسية: كان الإنسان فيها يتمتع بحقوق تضمن له العيش في كنف السلم والطمأنينة. وتسمى هذه الحقوق، "الحقوق الطبيعية".

---

[91]- روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بوليس غانم، سلسلة العلوم الإنسانية الجزائر، 1991، ص 38

-[92] روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بوليس غانم، سلسلة العلوم الإنسانية الجزائر، 1991، ص 38

-[93] روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بوليس غانم، سلسلة العلوم الإنسانية الجزائر، 1991، ص 38

- **الحقوق الطبيعية**

تتمثل هذه الحقوق في حقين اثنين أساسيين: الحرية والمساواة.

الحرية: يستهل روسو كتابه "العقد الاجتماعي" بعبارة شهيرة " ولد الإنسان حرا، وهو في كل مكان مكبل بالأغلال"[94]. يريد روسو أن يبين من خلال هذه العبارة أن الحرية من طبيعة الإنسان، ولا يمكنه أن يتجرد من طبيعته هذه، وبالتالي لا وجود لقوانين طبيعية تجعل الإنسان يخضع لغيره. وتعني الحرية عند روسو قدرة الإنسان على الاختيار، أي الحق في التصرف وفق ما تمليه إرادته. ويتجلى المعنى العميق للحرية الطبيعية- حسب روسو- في سلوك الإنسان العفوي النابع من الغرائز، وتسمى الحرية في هذه الحالة: الحرية البهيمية(La liberté bestiale)، وهي تختلف عن الحرية التي ينبغي أن تسود في مجتمع العقد الاجتماعي. يقول في هذا الصدد: " إن الإنسان يساعد الطبيعة في تعلمه بصفته عاملا حرا، فالحيوان يقبل أو يرفض بدافع الغريزة الفطرية، أما الإنسان فيختار الرفض أو القبول بملء حريته، ومن ثمة كان الحيوان لا يستطيع أن يحيد عن القاعدة التي فرضت عليه حتى ولو كان له نفع في ذلك، أما الإنسان فينحرف عنها مرارا"[95]. يقصد روسو من هذا القول أن الإنسان يتميز عن بقية الحيوانات بالحرية أكثر مما يتميز عنها بالإدراك. لهذا تبقى الحرية خاصية من خصائص النوع البشري التي لا يمكن التنازل عنها حتى بعد العقد الاجتماعي.

---

[94]- العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة 1954، ص 43.

[95]- أصل التفاوت بين الناس، المصدر السابق،ص 49.

المساواة: لقد عاش الأفراد في حالة الطبيعة وفق مبدأ المساواة، فكان كل إنسان مساو لكل إنسان آخر، إذ لم يكن هناك أدنى تمييز بين الناس، ولم يكن للتفاوت أساس في الوجود. من هنا يتبين – حسب روسو- أن موقف هوبس من الحالة الطبيعية يقوم على فهم خاطئ، وخاصة عندما اعتبرها " حالة حرب الكل ضد الكل" وأن الإنسان فيها " ذئب لأخيه الإنسان ". إن أسباب هذه الحرب غير موجودة أصلا في المجتمع الطبيعي: لا ملكية فردية يتصارع الأفراد من أجلها ولا حسد ولا حب سيطرة الواحد على الآخر.

ويستند روسو إلى رغبة الإنسان في المحافظة على البقاء لدحض نظرية هوبس، مؤكدا أن ظروف الحياة في الحالة الطبيعية تساعد على بقاء الجنس البشري لا العكس، وما بقاء الإنسانية إلا دليل على أن حالة الطبيعة كانت حالة سلم و طمأنينة، لا حالة حرب وصراع.

هذا الوصف الذي يقدمه روسو عن حالة الإنسان الطبيعي يهدف بالدرجة الأولى إلى معرفة الأسباب التي دفعت بهذا الإنسان إلى محاولة تجاوز هذه المرحلة للوصول إلى مرحلة أخرى، أي بناء المجتمع المدني. فما هي هذه الأسباب والطريقة التي تم بها هذا الانتقال.

- الانتقال من المجتمع الطبيعي إلى المجتمع المدني

يفترض روسو كما رأينا أن الإنسان انتقل من المجتمع الطبيعي إلى المجتمع المدني، لكن هذا الانتقال لا يتم مباشرة من الحالة الأولى (الطبيعية) إلى الحالة الثانية(المدنية):زوال الأولى لا يؤدي مباشرة إلى ظهور الثانية، هناك فاصل زمني كبير بينهما.

وقد جرى هذا التحول طبقا لتطور تاريخي يذكر روسو خطوطه العريضة: بروز الملكية وما تبعها من لامساواة بين الأفراد حيث

انقسموا إلى فقراء وأغنياء في مرحلة أولى ثم إلى أقوياء وضعفاء، وإلى عبيد وأسياد في مراحل تالية.

- **الملكية:** إن اكتشاف الملكية الفردية – حسب روسو - يمثل أهم مظهر من مظاهر انحراف الحضارة، فهي السبب المباشر في ظهور التفاوت الاصطناعي بين البشر، فأصبح في المجتمع فقراء وأغنياء، ثم ظهرت العداوة بن شرائح المجتمع وتضاربت المصالح. ونتج عن ظهور الملكية فقدان الإنسان لأغلى شيئ كان يتمتع به في حالة الطبيعة والمتمثل في الحرية، حيث أصبح عبدا بسبب ضعفه أمام القوي وأصبح لزاما عليه أن يخضع لغيره ليحافظ على بقائه. وبالإضافة إلى فقدان الإنسان لحريته الطبيعية، ظهر فيه الطمع والرغبة في جمع الثروات لينال احترام الجميع، وهذا بدوره أدى إلى ظهور المنافسة بين الأفراد. يقول:" إن تكوين جميع الشرور كان أولى نتائج التملك"[96]. هذا يعني أن ظهور الملكية أدى إلى ظهور التفاوت، والطبقية، والعبودية وما ينتج عن ذلك من شرور ونزاعات لا حدود لها. فعم القبح والانحطاط الأخلاقي لدى الإنسان الذي أصبح يتظاهر بغير حقيقته، وصبغت طبيعته بغطاء جديد يستحيل التخلص منه. ومن خلال هذا الطرح خلص روسو إلى نتيجة مفادها أن الملكية هي مصدر كل فساد وشر، ويتجسد هذا بوضوح في كونها السبب الرئيسي في بروز اللامساواة بين الأفراد.

اللامساواة: اعتاد الأفراد الاجتماع حول كوخ أو شجرة وتكوين جماعات مختلفة، وأخذت العلاقات الإنسانية بينهم في النمو والانتشار، وأصبح الغناء والرقص طابعا للحب الذي انتشر فيما

---

[96]- **المصدر نفسه، ص، 104.**

بينهم. ثم تطورت العلاقات ونشأ من هذه الخصال الأولى رذائل كالاعتزاز بالنفس والازدراء من جهة، والحياء والحسد من جهة أخرى، ومن أدب المجاملات بين الناس نشأت بذور الانتقام والعداوة، ولم تصبح الشفقة الصفة الملائمة للمجتمع الجديد، فزالت بين الأفراد المساواة وأقرّ قانون التملك والتفاوت إلى الأبد، وهكذا سلب الإنسان من آخر ما لديه من حقوق: المساواة التي تعد من أنبل الصفات الإنسانية. فكيف يتم إصلاح هذه الوضعية؟.

الحل يكمن - حسب روسو- في قابلية الإنسان إلى الكمال (Perfectibilité)، هذه القابلية التي تميزه عن الحيوان وتجعل منه كائنا متفوقا على الكائنات الأخرى، وهذه القابلية للكمال هي التي تنمي الخصائص الأخرى في الإنسان وتسمح له بالالتقاء مع الآخرين والتعاون معهم من جهة، وتسمح بتفسير التغيرات التي طرأت على حياة البشر وسمحت لهم في مرحلة تاريخية من مراحل حياتهم من تجاوز صعاب ومخاطر الحياة الطبيعية وبنا الحياة المدنية، من جهة أخرى. وبالإضافة إلى هذا يؤكد روسو أن تطور الحياة أجبر الناس على التعاون فما بينهم من أجل التغلب على قساوة الطبيعة والحياة لأن بقاء الإنسان في البداية كان مرهونا بمدى قدرته على تجاوز بعض الصعوبات والعراقيل التي كانت تظهر في محيطه، كما أن حياته كانت مهددة في كثير من الأحيان من طرف الحيوانات المفترسة. ولتجاوز هذه الظروف الصعبة هرع يدرب جسمه حتى أصبح أقوى وأسرع من قبل، ثم لجأ إلى استعمال بعض الأسلحة كالحجارة وأغصان الشجر للدفاع عن نفسه. ثم تفطن في مرحلة لاحقة إلى أهمية الاستقرار الذي لا يتحقق إلا بتكوين أسرة قادرة على تلبية جميع حاجيات أفرادها. وقد كان لجوء الناس إلى تكوين

الأسر في البداية أمرا محدودا لكن سرعان ما انتشر ليشمل الجميع بعد أن أدركوا مدا الفائدة التي يحصلون علها من وراء الاستقرار. وبعد طول المعاشرة والاتصال بين الناس انتشرت المجتمعات البشرية وأدى التعاون إلى بروز نشاطات فكرية وترفيهية لها مكانتها بين الناس. وقد تطلب تنظيم هذه النشاطات إقامة المجتمع المدني الذي يتم عن طريق العقد الاجتماعي. فما هو مفهوم العقد الاجتماعي؟.

- العقد الاجتماعي

يرى روسو أن الأفراد بلغو في الطور الطبيعي مرحلة أصبحت فيها العقبات التي تضر بحياتهم أقوى من القوة التي يمكن لكل فرد استعمالها من أجل المحافظة على بقائه. لذلك فإن هذه الوضعية البدائية لا يمكن أن تدوم، وسيهلك الجنس البشري إذا لم يبدل طريقة وجوده..." وبما أن الأفراد لا يمكنهم إنتاج قوى جديدة، ولكن يمكنهم فقط أن يتحدوا وأن يديروا ما يملكونه من قوى، فلم يبق لهم من سبيل، للمحافظة على وجودهم، إلا أن ينشؤا بتكتلاتهم، مجموعة من القوى يمكنها التغلب على مقاومة تلك العقبات، وتحريك هذه القوى بباعث واحد ودفعها إلى العمل في انسجام"[97].

وهنا يُطرح سؤالٌ ٌ ٌ جوهريٌ ٌ:" لكن وبما أن قوة وحرية كل فرد هي الوسائل الأولى في الحفاظ على حياته فكيف يمد بهما غيره دون

[97] - J.J. Rousseau, Du contrat social, Introduction, notes et commentaires par Maurice, Halbwacs, Aubier, Ed, Montaigne, Paris, 1943, chapitre VI.

أن يلحق ضررا بنفسه ودون إهمال العناية بشخصه؟"[98]. هذه الصعوبة يمكن التغلب عليها كما يلي:

" إيجاد شكل شركة تدافع وتحمي بكل القوة الجماعية شخص وأملاك كل مشترك فيها، شركة بواسطتها لا يخضع كل واحد من المنضمين إلى الكل، إلا إلى نفسه ويبقى حرا كما كان في السابق.هذا هو المشكل الذي يقدم كتاب العقد الاجتماعي الحل له..."[99].

ماهي شروط هذا العقد؟ يجيب روسو:

" شروط هذا العقد تنحصر كلها في شرط واحد: التنازل الكلي من طرف كل متعاقد عن كل حقوقه في صالح الشركة كلها: والسبب في ذلك يعود أولا، إلى أن كلا من الشركاء قد وهب نفسه كلها وبهذا يكون كل الشركاء متساوين في الوضعية، وإذا كانوا هكذا في حالة تساوي فإنه ليس في مصلحة الواحد منهم أن يجعل هذه الوضعية صعبة على الآخرين.

بالإضافة إلى هذا، وبما أن التنازل قد تم بدون تحفظ، فإن الإتحاد يكون أتم ما يمكن من الكمال، ولا يبقى شيئ لأي مشارك يمكن أن يطالب به: ذلك أنه إذا بقي لبعض الأفراد حقوق ولم يكن للشركة رئيس مشترك يمكنه أن يحكم بينهم وبين الجماعة، فسينتحل كل واحد منهم صفة القاضي لنفسه ثم، شيئا فشيئا، ينتحل هذه الصفة بالنسبة للجميع، وفي هذه الحالة يبقى الطور الطبيعي مستمرا، وتتحول الشركة بالضرورة إلى سلطة تعسفية أو عديمة الفائدة.

وأخيرا، وبما أن كل واحد قد وهب نفسه للجميع، فإنه في الحقيقة لم يهبها لأحد، وبما أنه لا يوجد مشارك نملك عليه حقا أكثر

---

98 - Ibid.

99- Ibid.

من الذي نتنازل له عليه لأنفسنا، فإننا نربح ما يساوي الشيئ الذي ضيعناه وقوة أكثر للحفاظ على ما نملك"[100](1).

هذا العقد يؤدي إلى تأسيس المجتمع المدني- السياسي وهو ما يسميه روسو شركة (Association) إرادة عامة(Volonté générale) هيئة معنوية وجماعية(Corps moral et collectif) شخصية عمومية(Personne publique) ويصفها كما يلي:

" عقد الشركة هذا يوجد في الحال، بدلا من الشخصية الفردية لكل متعاقد، هيئة معنوية وجماعة مؤلفة من عدد من الأعضاء يساوي عدد أعضاء المجلس، وتستمد هذه الهيئة وحدتها وخاصيتها الجماعية، حياتها وإرادتها، من هذا العقد. هذه الشخصية العمومية التي تتكون هكذا باتحاد كل الشخصيات الفردية كانت تسمى في القديم مدينة(Cité) وأصبحت تسمى الآن جمهورية أو هيكلا سياسيا، يسميه أعضاؤه دولة(Etat) عندما يكون تصورا، ورئيسا عندما يكون فعلا، وسلطة إذا ما قورنت بمثيلاتها. أما الشركاء فيسمون جماعيا، شعبا، وفرديا مواطنين، باعتبارهم مشاركين في السلطة العليا، ورعايا بصفتهم خاضعين لقوانين الدولة. لكن هذه المصطلحات متشابهة فيما بينها، ويستعمل الواحد منها مكان الآخر، ويكفي التمييز بينها بدقة عند استعمالها"[101]. ويلخص روسو مفهوم العقد الاجتماعي كما يلي:

" إذا نزعنا إذن من العقد الاجتماعي ما هو غير جوهري فيه، يمكن حصر معناه في العبارات التالية: إن كلا منا يضع شخصه وقوته

---

100 - Ibid

101 - Ibid

تحت إرادة الإرادة العامة العليا، ويصبح كل عضو جزءا لا يتجزأ منها "[3][102].

ما معنى الإرادة العامة ؟.

الإرادة العامة:

مفهوم الإرادة العامة مفهوم محوري في فلسفة روسو وفي الفلسفة الحديثة والمعاصرة، فعليه يبني نسقه السياسي، وعليه تقوم الأنظمة الديمقراطية الحديثة والمعاصرة. لكن هذا المفهوم ذا أصل ديني في الحقيقة. فقد استعمله مالبرانش(Malebranche) مثلا للتعبير عن السمة العقلانية والثابتة للإرادة الإلهية، وفي هذه الحالة يكون معناه مقابلا لمعنى الإرادة الفردية التعسفية. أما ديدرو (Diderot) فقد استعمله للتعبير عن خير مشترك لدى الإنسانية جمعاء. لكن عند روسو يعبر عن خير في مجتمع محدد لأن الإنسانية ليست إلا مفهوما مجردا لا يعبر عن كائن اجتماعي فعلي. وبهذا يكون روسو قد أعطى، أو على الأقل، حاول أن يعطي لمفهوم الإرادة العامة معنى اجتماعيا وسياسيا واقعيا وفعالا، رغم الانتقادات التي سلطت عليه من بعد بوصفه بالتجريد الذي يؤدي إلى نتائج عكسية لتلك التي كان صاحبها(روسو) يهدف إليها[103]*.

إن أصل الإرادة العامة يقول روسو يجب البحث عنه في ذوات أفراد أحرار تجمعهم روابط داخلية تهدف إلى تحقيق المجتمع المدني

---

[102] - Ibid

[103]-*- **أحسن مثال في هذا الصدد يتمثل في نقد هيجل لمفهوم الإرادة العامة ووصفه بأنه يؤدي إلى العنف كما حدث في الثورة الفرنسية.**

عن طريق العقد الاجتماعي. وبهذا، فإن الإرادة العامة ما هي إلا حاصل الإرادات الفردية. لكن الذات الفردية تضم في طياتها نوعين من الإرادة في الحقيقة:

- إرادة فردية خالصة تهدف فقط إلى تحقيق المصلحة الشخصية لصاحبها(أنانية بحتة).

- إرادة فردية تهدف إلى تحقيق المصلحة العامة (الجانب الاجتماعي من الإنسان) ومفهوم الإرادة العامة عند روسو يؤسس على النوع الثاني من الإرادات الفردية لأن المصالح الشخصية البحتة (النوع الأول من الإرادة) لا يؤدي إلا إلى التطاحن والصراع لتضارب المصالح من هذا النوع.الإرادة العامة التي يقصدها روسو إذن تؤسس على مجموع الإرادات الفردية ذات الاتجاه إلى تحقيق المصلحة المشتركة للأفراد، إنها بعبارة أخرى، تمثل مجموع الإرادات العامة الفردية باستثناء الإرادات الفردية البحتة. في هذه الحالة يكون التخلي الكامل من طرف الأفراد عن حقوقهم الطبيعية ليس لصالح الحاكم، كما هو الحال عند هوبس، ولكن لصالح الإرادة العامة التي تعني- كما ذكرنا- الرغبة في تحقيق المصلحة المشتركة التي ترسخ الهيكل الاجتماعي. فهي وحدة سيكولوجية قوية، وأنا مشترك تذوب فيه كل الأنانيات الفردية وكل الإرادات الخاصة. وهذه السمات التي ذكرناها والخاصة بالإرادة العامة تجعل منها إرادة أخلاقية بطريقة موضوعية، وذلك لأن الفضيلة تعني لدى روسو تطابق الإرادة الفردية مع الإرادة الجماعية. وهذا يعني أن الإرادة العامة لا تعني الاجماع، ولا تعني الإرادة الجماعية، إن لم تكن تهدف إلى تحقيق الصالح العام: فليس عدد أصوات المنتخبين هو الذي يحدد الإرادة العامة، بل المصلحة المشتركة هي التي توحد هذه

الأصوات. إن الإرادة العامة تكون قويمة بما تطلع إليه من الخير العام. وهذا ما يجعل روسو يرى بأنه من الممكن أن تتجسد الإرادة العامة في قلوب الأقلية أحيانا إذا كانت هذه الأخيرة تتضمن الأفراد الخيرين من بين الجماعة السياسية. وبهذا المعنى تكون الإرادة العامة تجسيدا سوسيولوجيا لقانون الطبيعة، الشكل الذي يستطيع الإنسان المدني أن يعرف بواسطته هذا القانون دون أن يكون فيلسوفا. وبهذا فهي دائما قويمة. لذلك فإن الحق الجوهري(Fondamental) الوحيد يتمثل في المشاركة في تحقيقها. ويستنتج روسو من هذا أنه لا يوجد أي حق خارج إطارها سواء كان هذا الحق مدنيا أو طبيعيا: لأن الأول يكون نتيجة لها، أما الثاني فقد فسخ بواسطة العقد الاجتماعي.

وتتجلى الإرادة العامة في مجموعة من المظاهر تتمثل فيما يلي:

- **السيادة**: هي السلطة المطلقة التي وهبها العقد الاجتماعي للمجتمع السياسي على جميع أعضائه، وعلى الأفراد الخضوع لصاحب السيادة.

- **القانون**: إن الإرادة العامة عند روسو هي مصدر القوانين، فالقانون يعبر عن الإرادة العامة، إنه التعبير عن الرابطة الاجتماعية المقدسة، وبالتالي فهو نظام مقدس. إنه يعكس حكمة سامية في هذه الدنيا.

- **الحكومة**: يعتبرها روسو هيئة تتوسط بين الرعايا وصاحب السيادة لتحفظ بينهما الاتصال المتبادل وتقوم بتنفيذ القوانين وحماية الحريات... ويسمى أعضاء هذه الهيئة "ولاة الأوامر" أو "حكاما". والحكومة على هذا الأساس هي هيئة من الموظفين مكلفة من قبل صاحب السيادة ومهمتها مباشرة السلطات المختلفة.

لكن مفهوم الإرادة العامة كما حدده روسو يطرح إشكالا معقدا قد يؤدي، إن لم يحسن فهمه، إلى نتائج عكسية من تلك التي توخاها روسو في نسقه السياسي: استعباد الأفراد بدلا من تحقيق حريتهم: هذه الإرادات الفردية التي وإن كانت تتجه إلى تحقيق المصلحة العامة(الجانب الاجتماعي في الأفراد) هل ستتجه فعلا إلى الاتحاد أم أنها ستبطل مفعول بعضها البعض، وهذا ما يؤدي إلى وضعية شلل؟ يجيبنا روسو بلا: لأنه توجد – حسب رأيه- مساواة في المجتمع الطبيعي كما توجد مساواة في المجتمع المدني. والمساواة هذه تؤدي بالضرورة إلى الوفاق (concorde).

مفهوم المساواة هذا يسمح لروسو بتحقيق غايتين:

الأولى نظرية: المضي قدما في بناء نسقه النظري.

الثانية عملية: تحقيق مساواة قانونية بين الأفراد.

لكن في الواقع لا توجد مساواة: هل يتساوى فعلا الحاكم مع المحكوم، القوي مع الضعيف، الغني مع الفقير ؟ !.

لقد كان روسو يظن بكل بساطة بأن النظام الإقطاعي سيزول من الوجود كما ظن ماركس من بعده أن النظام الرأسمالي سيزول ولم يكن روسو يتوقع بأن زوال اللامساواة القانونية لن تقضي على اللامساواة في الميدان الاقتصادي، تلك اللامساواة التي أفرزتها الثورة الصناعية التي كان روسو ينتظر منها نتائج أخرى إيجابية.

وتجد الإرادة العامة التعبير الحقيقي عنها في القانون كما أشرنا إلى ذلك من قبل، الذي يعتبر عند روسو مقدسا، لأن الإرادة العامة تمثل التعبير الصادق عن الحقيقة السياسية(وستتجسد هذه الفكرة بطريقة مباشرة في الإعلان العام لحقوق الإنسان والمواطن لسنة 1789).لكن

السؤال المطروح في هذا المجال (المجال القانوني) هو: كيف يضع الشعب القانون ؟ هذا ما يؤدي بنا إلى دراسة وتحليل مفهوم المشرع.

المشرع:

إن الأكثرية تريد دائما المصلحة العامة، لكنها لا تعرف كيف تحققها. من هنا تأتي ضرورة المشرع المكلف بصياغة النصوص القانونية التي ستصبح بإرادة الهيئة الاجتماعية، قانون الدولة. وهكذا فإن الشعب حسب روسو يشارك في اتخاذ القرار السياسي، لكن ليس في تحديد مفهومه، فالشعب لا يتدخل إلا من أجل تحويل العمل التقني للمشرع، الذي استطاع أن يعي الحاجيات الاجتماعية للأفراد، إلى إرادة وطنية.

وهكذا فإن النظرية الروسوية التي كان همها الأول والأخير يتمثل في تحقيق نظام سياسي يحقق حرية الأفراد ويساوي بينهم تظهر في الحقيقة مفتوحة على أنظمة أخرى:

1- نظام يسود فيه المشرع الموجه: أي "فرد ملهم" يستولي على السلطة التنفيذية، يشرع ويحكم، وهذا ما يؤدي إلى نظام ديكتاتوري.

2-ديمقراطية ماركسية حيث يتجسد هذا المشرع في الحزب الشيوعي اللينيني وهذا ما يؤدي إلى نظام ديمقراطي مركزي على غرار ما حدث في الحزب اللينيني ويتحول هذا النظام بالضرورة إلى ديكتاتورية، كما حدث في الأحزاب الشيوعية لبلدان أوروبا الشرقية سابقا والبلدان الأخرى التي سارت على النهج السياسي نفسه.

3- وأخيرا، وهذا هو الإيجابي، قد تؤدي النظرية الروسوية إلى تحقيق ديمقراطية كلاسيكية تقوم على رهان (Pari) يتمثل فيما يلي: إذا حقق القانون المساواة بين الأفراد فإنه من الممكن أن يتحقق تضافر (Convergence) الإرادات العامة للأفراد، وفي هذه الحالة

تستطيع أن تثق بالشعب في التعبير عن إرادة جماعية، وبهذا تتحقق فعلا حياة ديمقراطية، وأكثر من هذا تتجسد الديمقراطية في دولة قوية.

استطاع روسو، ابن عصر التنوير، أن يساهم بشكل كبير في بلورة مفاهيم معقدة في المجال السياسي والاجتماعي والأخلاقي مثل الحرية، السلطة السياسية، الديمقراطية، الاستبداد، حقوق الإنسان، المواطنة، التربية...إلخ هذه المفاهيم التي حولها إلى أدوات نقدية الغاية منها إصلاح المجتمع وإعادة بنائه من جديد.

وكان روسو يثق ثقة كبيرة في قدرة الأفكار على التبلور والفعالية لأنها ليست كيانات جامدة بل كائنات حية تؤثر في الحياة الاجتماعية تشخصها وتصلحها. ولهذا انتبه إلى أن الأفكار الإصلاحية في حاجة إلى أن تتحول من المجال النظري إلى المجال العملي وتتجسد في مؤسسات تعكس ما تطمح إليه النظرية، وهنا انتبه إلى دور التربية وضرورتها من أجل تحقيق هذا الهدف: إن الأفكار بحاجة إلى قوة اجتماعية لتتحول من نظرية إلى أفعال. هذه القوة الاجتماعية تتمثل في أفراد تربط بينهم مصالح مشتركة ويهدفون إلى تحقيق غايات مشتركة. والفرد يبنى عن طريق التربية التي تستطيع أن تحوله من إنسان فاسد إلى إنسان صالح يؤمن بمشروع اجتماعي معين ويعمل من أجل تحقيقه. وإذا كان هناك مفكرون كثيرون من معاصري روسو انتبهوا إلى هذا الدور الفعال للتربية في إصلاح المجتمع وركزوا عليه فإن فيلسوفنا احتل الصدارة في هذا المجال وأحدث ضجة كبيرة بكتابه الشهير: "إميل" إلى درجة إغضاب الكنيسة بسبب الدور الريادي الذي خص به الطبيعة، وأصبح دور المعلم يقتصر

على الإرشاد مما يعني أن دور الكنيسة(المعلمة) أيضا يصبح دورا ثانويا مقابل دور الطبيعة.

وقد استطاع روسو بتركيزه على الطبيعة أن ينبهنا إلى جانب آخر منها غير الجانب الذي تعودنا عليه: الجانب الجمالي. وبالفعل فإن روسو (والرومانسيون من بعده) نظر إلى الطبيعة بأنها ليست حكرا على العلوم الطبيعية، هذه الأخيرة التي تدرسها وتقدمها لنا في شكل معادلات تعبر عن قوانين مادية محكمة يجب على الإنسان أن يعرفها ليستطيع التحكم في الطبيعة واستغلالها في صالحه. إن للطبيعة وجها آخر، وحياة روسو نفسها كانت في كثير من الأحيان عبارة عن بحث عن الجمال الطبيعي لذا كان يهجر المدن ليحتمي بالطبعة ويتمتع بجمالها، ويمكن أن نكتفي بمثالين في هذا المجال لدعم قولنا:

عندما ذهب إلى زيارة ديدرو(Dederot) في سجن فانسان(Vincennes) وجلس تحت شجرة في طريقه للراحة وللتمتع بالطبيعة وخلال جلسته هذه عاش "تجربة نورانية" سميت من بعد بـ " إشراقة فانسان"(Illumination de Vincennes)؛ والمثال الثاني لما اختار المناظر الجميلة بـ "سان جرمان دي بري" (Saint Germain des prés) لقصته "هيليوز الجديدة"(La nouvelle Héloïse).

فالطبيعة إذن ليست كما فحسب، ولا تكمن وظيفة الإنسان في تكميم قوانينها، بل هي إلى جانب هذا، مجال للمتعة الجمالية التي تفيض على الإنسان الراحة والطمأنينة. فالطبيعة أوسع من العلم، وهذا الأخير ليس إلا وسيلة من الوسائل المتعددة للتعبير عنها. وبما أنها هكذا، يجب المحافظة عليها قدر الإمكان وفي هذا الصدد فإنه يمكننا أن نقول بدون مبالغة بأن روسو مثل رائدا في مجال ما يسمى الآن علم البيئة أو"الإيكولوجيا" حتى وإن اختلفت اهتماماته بالطبيعة عن

اهتمامات البيئيين المعاصرين: اهتماماته كانت مجردة من المنفعة بينما اهتمامات البيئيين المعاصرين أو على الأقل جلهم اهتمامات نفعية.

وهكذا فإن روسو ورغم كل الانتقادات التي وجهت إليه والتي يمكن أن تنحصر في ما يلي:

- لا نجد أثرا تاريخيا لحالة الطبيعة، فهي مجرد افتراض.

- إن فكرة العقد الاجتماعي عبارة عن فكرة افتراضية كذلك لتبرير قيام المجتمع والدفاع عن حقوق الإنسان فيه، ذلك لأنه لا يمكن تصور حدوث عقد خارج إطار نظام أو سلطة تنظمه وتحميه.

- إن قبول الإنسان بالعقد وإنشاء المجتمع يفترض أن الإنسان اجتماعي، وهذا ما يعيدنا إلى مقولة أرسطو الشهيرة "الإنسان مدني بطبعه".

- إن العقد الاجتماعي يفترض مواطنين واعين بالوسائل والغايات، وهذه الأمور من الصعب توفرها لدى الأفراد في مرحلة المرور من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية لأنهم إن كانوا يعرفون الأولى فإنهم يجهلون الثانية.

رغم هذه الانتقادات – قلنا- فإن روسو بافتراضاته هذه قدم خدمة قل أن نجد لها مثيلا في تاريخ الفكر الإنسان بإحداثه ثورات في المجال الأخلاقي والمجال الاجتماعي، والمجال السياسي، وأعاد في النهاية تركيز الفكر الإنساني حول الإنسان نفسه، الذي أصبح منذ روسو المحور الجوهري في التفكير الإنساني.

II- المرحلة المعاصرة

1 مرحلة الركود

بعد المرحلة الكلاسيكية التي سيطرت فيها الفلسفة السياسية سيطرة تكاد تكون شبه كلية على الفكر السياسي وبعد مرحلة فلسفة العقد الاجتماعي التي اتسمت بتجديد وانتعاش هذا الفكر، بدأت مرحلة جديدة يمكن تسميتها مرحلة ركود امتدت من مرحلة **روسو** إلى بداية النصف الثاني من القرن العشرين. إن الفلسفة السياسية كجزء من الفلسفة أصابها ما أصاب الفلسفة الأم ابتداء من نهاية عصر الأنوار إلى بداية الستينيات من القرن الماضي. لقد تميزت هذه المرحلة الجديدة عموما بالتخلي عن المذاهب الكبرى والأنساق الفلسفية إلى الاهتمام بالإنسان ككائن واقعي يعيش في مجتمع يؤثر فيه ويتأثر به. وهذا ما أدى بالفلاسفة والمفكرين إلى الابتعاد عن الأطروحات التجريدية بما تعنيه من تفلسف حول طبيعة الإنسان الميتافيزيقية وما تحمله من مصطلحات مثل: الجوهر والماهية، والاهتمام بالإنسان كوجود واقعي. ويمكن أن نجد أصدق تعبير عن هذا التحول في الفلسفات المعاصرة في الفلسفة الوجودية مثلا التي تقول بأسبقية الوجود على الماهية.

هذا التحول أدى إلى ركود في الفكر الفلسفي السياسي بمعناه الكلاسيكي.فما هي العوامل التي أدت إلى هذا الركود أو على الأقل إلى تقليص دور الفلسفة السياسية ؟. هذه العوامل يمكن حصرها فيما يلي: استقلال العلوم عن الفلسفة، الاتجاه الوضعي، الاتجاه التاريخي، الاتجاه الماركسي، الاتجاه البراغماتي، انتصار النظام الديمقراطي.

- استقلال العلوم عن الفلسفة:

إن بروز علوم جديدة في مجال المعرفة واستقلال بعض العلوم التي كانت تدور في أحضان الفلسفة عن، " العلم الأم"، قد مثل تحولا جذريا في ميدان الفكر. وقد كان "الخاسر الأكبر" في هذا المجال الفلسفة. وبالفعل فإن كل علم " يستقل" عن الفلسفة أو يبرز إلى الوجود ينفرد بموضوع بحث وبمنهج بحث، سواء كان هذا في مجال العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية. وقد كان التأثير أكثر سلبا على الفلسفة في مجال العلوم الثانية أي تلك التي هي قريبة من الفلسفة موضوعا ومنهجا: علم الاجتماع، علم النفس، علم التاريخ، علم الاقتصاد، علم السياسة...الخ. إن هذه العلوم تبحث كالفلسفة في الإنسان والمجتمع. والآن وقد أصبح كل علم منها ينفرد بمجال خاص(جزئي) من هذا الميدان ويقدم لنا – حسب رأي أصحابها- معطيات حقيقية تهم الإنسان والمجتمع، فما الفائدة من الفلسفة التي تبقى في نظر أصحاب هذه العلوم مجرد رفاهية فكرية.

لقد أقر علماء الاجتماع مثلا بأن حركة المجتمع تخضع لقوانين كتلك التي تخضع لها القوانين الطبيعية والفيزيائية. و مهمة عالم الاجتماع في هذه الحالة تنحصر في الكشف عن هذه القوانين بغية الاستفادة منها أو التكيف معها، وهذا لا يتم إلا إذا انحصر البحث في هذا المجال على التجربة والملاحظة وحدهما.

- الاتجاه الوضعي:

من العوامل الرئيسية التي ساهمت في تهميش دور الفلسفة عموما والفلسفة السياسية خصوصا الاتجاه الوضعي. ما هو هذا الاتجاه، وكيف ساهم في تهميش الفلسفة السياسية ؟ .

بدون أن ندخل في تفاصيل هذا المذهب يمكننا الاكتفاء بالإشارة إلى ما يخدم موضوعنا هنا بالقول بأن الوضعية هي ذلك المذهب

الذي يقول بفكرة أن المعرفة الحقيقية لا تتحقق إلا باستخدام مناهج العلوم الطبيعية وحدها في مجال العلوم الطبيعية والإنسان، ومناهج العلوم الرياضية وحدها في مجال العلوم الرياضية والمنطق، أما ما عدا ذلك فهو مجرد رفاهية نظرية تجريدية لا فائدة منها. وقد دفع هذا بالمهتمين بعلوم الإنسان والمجتمع إلى محاولة تطبيق هذه المناهج في مجال بحثهم وأرادوا أن يجعلوا من علومهم علوما على غرار العلوم الطبيعية وحتى الرياضية. و هذا ما دفع إلى القول بفكرة الاستغناء عن الفلسفة السياسية أو في أحسن الأحوال اقتصارها على تحليل وتحديد المفاهيم والمصطلحات التي يستعملها العلماء في بحوثهم (الفلسفية التحليلية) والاكتفاء بالعلوم الاجتماعية الأخرى لأنها قادرة - على غرار العلوم الطبيعية – أن تقدم لنا معطيات يمكن قياسها. هذه الوضعية الجديدة أدت إلى بروز مدارس فكرية تنادي بالاستغناء الكامل عن الفلسفة السياسية. أشهر هذه المدارس هي مدرسة الوضعية المنطقية. فما هي المبادئ التي تنادي بها، وما هو موقفها من الفلسفة السياسية ؟.

الوضعية المنطقية:

هذه المدرسة لا تعترف إلا بنوع واحد من الخطاب، حتى وإن كان ذا نوعين: إنه الخطاب العلمي ذو الدرجتين: الدرجة الأولى والدرجة الثانية.الأول يتمثل في قضايا ذات محتوى مادي كقضايا العلوم الطبيعية وعلوم الإنسان والمجتمع ويشمل معرفة الكون والإنسان؛ وأهم ما يميزه كونه يخضع لمبدأ التحقيق أو التكذيب، أي تصدق القضية إذا وجد ما يثبتها في الواقع وتكذب إذا لم يوجد هذا الإثبات. والثاني يتمثل في قضايا تحليلية لا تأتي بجديد وإنما تكتفي بتحصيل الحاصل وبالتالي لا تخبرنا عما يحدث في الواقع كقضايا

علوم الرياضة والمنطق. وإن كانت درجة اليقين في علوم الطبيعة والإنسان والمجتمع ترجيحية، فإنها في هذا المجال يقينية شرط مراعاة قواعد التفكير السليم التي تقتضي مطابقة النتائج مع التعريفات مطابقة ضرورية.

أما الخطاب غير العلمي فهو ذلك الخطاب الذي يحتوي- حسب رأي أصحاب هذه المدرسة – على قضايا خالية من المعنى، أو قضايا انفعالية لا تعبر عن تطابق أو صدق وإنما عن انفعالات سرعان ما تزول.

النتيجة من كل هذا أن البحث في الطبيعة والإنسان والمجتمع يكون من اختصاص العلم وحده، أما الفلسفة فيجب عليها الاكتفاء بدراسة وتحليل اللغة أي تلك الوسيلة التي يستعملها العلماء ليعبروا بها عن قضاياهم. إن مجالها ليس مجال العلم وإنما توضيح الفكر فقط عن طريق تحليل اللغة وضبط معانيها لتستطيع أن تحمل معاني محددة ومتفق عليها لتفادي اللبس في استعمال مفرداتها.

يجب على الفلسفة أن تتفادى البحث عن قيم لا توجد إلا في فكر صاحبها، والطموح النظري الذي لا طائل منه. ومن جهة أخرى فإن الفلسفة، في رأي أصحاب الوضعية المنطقية، بارتباطها بالميتافيزيقا أي بإيمانها بفكرة استخلاص البنية العامة للكون من مبادئ أولية يظن الفيلسوف أنه اكتشفها، تجعل العالم الواحد يتعدد إلى عوالم كثيرة بقدر تعدد آراء الفلاسفة، وهذا ما يؤدي باختلاف هؤلاء حول الحقيقة الواحدة.

هذه هي المبادئ العامة التي تقوم عليها الوضعية المنطقية، إنها تدعو إلى فلسفة تحليلية تكتفي بتحليل اللغة العلمية وتترك البحث العلمي الحقيقي إلى العلوم الحقيقية: علوم الطبيعة والمجتمع و

المنطق والرياضيات. وقد أدى بروز هذه المدرسة إلى الساحة الفكرية إلى تراجع كبير في الدور الذي كانت الفلسفة السياسية تلعبه.

وإلى جانب هذه العوامل السابقة الذكر هناك عوامل أخرى لعبت دورا مهما في تهميش الفلسفة السياسية، ومنها الاتجاه التاريخي .

- الاتجاه التاريخي:

لعب المذهب التاريخي بشقيه التأملي (هيجل) والراديكالي(نيتشه، هيدغر) دورا أساسيا في تهميش الفلسفة السياسية الكلاسيكية. أصحاب النظرة الأولى يرون بأن مهمة الفلسفة تنحصر في تأمل الحركة التاريخية التي هي عبارة عن تطور عقلي. وقد جعل هيجل فلسفة التاريخ بديلا للفلسفة السياسية لأن الأولى هي وحدها القادرة على اكتشاف روح التاريخ الذي يسير إلى غاية محددة وبالتالي فهي أوسع واشمل من الفلسفة السياسية التي يجب عليها نتيجة لذلك الاكتفاء بكشف ما هو موجود فعلا في لحظة تاريخية محددة لأنها قاصرة عن إدراك ما وجد وما سيوجد فهذا من مجال فلسفة التاريخ. أما أصحاب النظرة الثانية فهم إن كانوا يتفقون مع الاتجاه الأول بأن فهم العوامل التي تحرك التاريخ لا تفهم إلا في إطار التاريخ لكنهم لا يتفقون معهم في كون هذا التطور التاريخي تطورا عقليا، ولا تصاعديا بالضرورة أي لا يهدف بالضرورة إلى غاية محددة. إن التاريخ حسب هذه النظرة لا يفهم فهما كليا بل يتحدد بمنظور الحاضر المؤقت الذي نعيشه. فليس هناك حقيقة مطلقة تمثل غاية قصوى للتطور التاريخي. و من هنا تأتي فكرة رفض أي دور للفلسفة السياسية كبحث عن هذا المطلق. إن الفلسفة السياسية كذلك تاريخية، أي محددة بنمط تاريخي معين، والمعرفة الصحيحة لا تقوم إلا في حدود معينة ومن منظور معين.

- **الماركسية:**

أخذ **ماركس** فكرة الجدل عن **هيجل** وطبقها في المجال التاريخي، لكن على المادة وليس على الفكر كما فعل أستاذه. وهكذا قال بفكرة المادية الجدلية والمادية التاريخية. فما معنى المادية، وما معنى المادية الجدلية والمادية التاريخية ؟.

- **المادية:**

المادية يقصد بها عموما ذلك المذهب الذي لا يعترف بوجود جوهر (Substance) إلا المادة. وهذا ما يؤدي إلى رفض كل ما هو روحي مثل الروح، العالم الآخر، اللـه...أما الفكرة فيعتبرها معطى ثانويا ويرجعها إما إلى أحداث مادية، أو ينفيها كواقع ولا يرى فيها إلا وهما(Illusion) أو يفسرها انطلاقا من أصلها الذي هو مادة.

- **المادية الجدلية:**

الجدل يعني أن الروح والمادة يفسر الواحد منها الآخر، فهناك جدل بينهما، وهما يمثلان واقعا خاصا تبدأ أشكاله الواقعية من الانطباعات الحسية (Impression Sensorielle) إلى الوعي الأكثر سموا الذي يتمثل في العقل، الفكر، والمفاهيم: من المادة إلى المخ إلى المفاهيم إذن. ووظيفة الجدل تتمثل في وصف العملية (السيرورة) التي تتحول بواسطتها الطبيعة إلى ذات إنسانية. هذا الجدل مغاير تماما للجدل الهيجلي: عند هيجل جدل الأفكار يولد جدل الأشياء، وعند ماركس بالعكس، جدل الأشياء هو الذي يولد جدل الأفكار[104].

-**المادية التاريخية:**

---

[104] - C.F. Critique de l'économie politique Librairie Alfred. Coste Paris , 1954.p29-30

إن التاريخ – حسب ماركس- لا يعني التطور الامبريقي (Empirique) للمجتمعات الإنسانية، إنه يعني مجموع أنماط الإنتاج التي ظهرت وستظهر في التاريخ، طرق عملها(Fonctionnement)، والأشكال التي مر بها من نمط إنتاج إلى آخر. ومن هذه المنطلقات المبدئية يستنتج ماركس أن علم التاريخ يعني النظرية التي تدرس أنماط الإنتاج. إذن المادية التاريخية تعني تطبيق المادية الجدلية على الظواهر التاريخية والاجتماعية.

لكن - يقول ماركس- كل نمط من أنماط الإنتاج المختلفة التي عرفها تاريخ الإنسانية (العبودية، الإقطاعية، الرأسمالية) يتميز بوجود طبقات اجتماعية ويكون أساس هذا الوجود العامل الاقتصادي ويتحدد وجود أي طبقة من خلال ملكيتها أو عدم ملكيتها لوسائل الإنتاج. لذلك نجد أن في كل نمط من أنماط الإنتاج المذكورة طبقتين اجتماعيتين رئيسيتين: واحدة تملك وسائل الإنتاج (الأغنياء) والأخرى لا تملك إلا قوة العمل (الفقراء) هاتان الطبقتان تدخلان في صراع بينهما، الأولى من أجل المحافظة على ملكيتها والثانية من أجل الحصول على ملكية. هذا الصراع الطبقي هو روح التاريخ، المحرك الأساس والوحيد لحركة التاريخ. وهذا ما يلخصه ماركس في مقولته الشهيرة التي يستهل بها بيان الحزب الشيوعي الشهير: " إن تاريخ أي مجتمع حتى يومنا هذا، هو تاريخ الصراع الطبقي"[105]. لكن هذا الصراع الطبقي لا يرتبط –حسب ماركس- إلا بمراحل تاريخية معينة من تطور الإنتاج (المراحل الثلاثة التي أشرنا إليها)، إن هذا الصراع سيؤدي حتما إلى "دكتاتورية البروليتاريا" التي هي نفسها مرحلة تاريخية من مراحل تطور الإنتاج هذه لكن ما يميزها هو أنها

[105] - **Marx, Manifeste du Parti Comministe Coll :10/18 .p 19-20**

تمثل آخر مرحلة من هذه المراحل لأنها تمثل مرحلة انتقال إلى محو كل الطبقات وتحقيق مجتمع دون طبقات بقضائها على أسباب وجودها أي الملكية الفردية لوسائل الإنتاج. وهنا نصل إلى المجتمع الشيوعي الذي لا طبقية فيه ولا صراع (أسباب الصراع زالت) هذا المجتمع يمثل المرحلة الأخيرة للتطور التاريخي، أي نهاية التاريخ.

وهكذا نرى أن ماركس إن كان يختلف مع أستاذه هيجل في حديد العامل المحرك للتاريخ (الفكر أم المادة)، من جهة، وفي الغاية النهائية للتاريخ (عند هيجل تحقيق الرسالة المسيحية وعند ماركس المجتمع الشيوعي الخالي من الطبقية ومن الاستغلال) من جهة أخرى فإنهما يلتقيان في شيئ أساسي وهو أن التاريخ يتطور تطورا تصاعديا ويهدف بالضرورة إلى غاية معينة.

ما هي وضعية الفلسفة في هذه الحال ؟. لقد كانت الفلسفة حسب ماركس تمشي على رأسها (تنطلق من الفكرة لتفسير الواقع) والآن- نتيجة لاكتشاف هذه المنهجية التاريخية العلمية الجديدة- أصبحت تمشي على قدميها (تنطلق من الواقع لتفسير الفكرة). إنها عبارة عن بنية فوقية(Superstructure) مثلها مثل كل التصورات والتماثلات، والفن، والقانون، والسياسة انعكاسا للبنية التحتية، المادة المتمثلة في العامل الاقتصادي (وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج الناتجة عنها). وبهذا تترك مكانها ووظيفتها إلى هذا العلم الجديد، علم التاريخ الذي يستطيع أن يفسر لنا بطريقة موضوعية حركة التاريخ من بدايتها إلى نهايتها.

هذه النظرة الجديدة للتاريخ والدور الأمبريالي الذي لعبته خلال قرن ونصف (من مؤلفات الشباب لماركس 1844 إلى سقوط جدار برلين1989) أدى إلى تلاشي دور الفلسفة.

- **البراغماتية:**

لقد لعب الاتجاه البراغماتي هو الآخر دورا سلبيا بالنسبة للفلسفة السياسية وشكل تحديا كبيرا لها. لقد أنكر هذا المذهب أن تكون المعرفة معرفة نظرية تأملية على ما هو الحال عليه في الفلسفة السياسية الكلاسيكية. إن المعرفة تتمثل في الحقيقة، وهذه الأخيرة توجد في المنفعة. النتيجة من كل هذا رفض قاطع لكل ما هو متعالي والرجوع إلى الخبرة أي إلى العلوم الوضعية.

لقد طبق البراغماتيون المنهج الوضعي في دراسة القيم الأخلاقية والسياسية وحاولوا تغييرها لجعلها تتناسب مع ظروف الحياة، وحاولوا توجيه الفكر توجيها براغماتيا يحقق منفعة للإنسان في مجتمع صناعي ديمقراطي بدلا من التفكير المجرد الذي لا طائل منه.

- انتصار النظام الليبرالي الديمقراطي والزعم بنهاية التاريخ:

لقد ظن المنظرون الليبراليون بأنه بانتصار النظام الديمقراطي الذي ساد أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية بأنهم وصلوا إلى النموذج النهائي للحكم السياسي.هذا الاقتناع أدى بهم إلى القول بنهاية الفلسفة، وما يتبعها من تنظير وايدولوجيا. إن انتصار النظام الرأسمالي على النظام " الاشتراكي " المتجسد في سقوط الإتحاد السوفياتي سابقا جعل المنظرين الليبراليين يركزون في اهتمامهم على تحليل المفاهيم والمصطلحات المتداولة كمفهوم الحرية، المساواة، العدالة، السيادة، السلطة، الديمقراطية...الخ والاستغناء عن البحث المعياري الذي تجاوزه الزمن في نظرهم. إن التنظير السياسي أصبح الآن في أمريكا وأوروبا الغربية لا يخرج عن الإطار العام الذي يحدده له

النظام الديمقراطي- الليبرالي كما حدد معالمه الكبرى **ج. لوك** منذ قرون خلت.

هذه السيطرة الشبه كلية التي خلفت السيطرة الماركسية من قبلها أدت إلى بروز فكرة نهاية التاريخ. إذا وصلنا إلى التطور النهائي للتاريخ فما الداعي إلى الفلسفة السياسية، إنها تفقد مبرر وجودها الذي كان يتمثل في البحث فيما ينبغي أن يكون، وقد تحقق هذا متجسدا في النظام الديمقراطي - الليبرالي. لقد انتهت المسرحية التاريخية التي لعبتها الفلسفة السياسية بانتصار البطل (النظام الليبرالي) ويجب أن يعود كل إلى بيته ويكتفي بالعمل في إطار ما تسمح به حدود بحثه. وفي هذا المجال يشبه فرانسيس فوكوياما الجنس البشري بقطار طويل من عربات خشبية تجرها أحصنة متجهة إلى مدينة في قلب الصحراء عبر طريق طويل. تصل بعض العربات منه إلى وجهتها (المدينة التي تمثل النظام الديمقراطي) وبأسرع وقت، ويبقى البعض الآخر منها تائها في وسط الصحراء منهك القوى متخليا عن غايته الحتمية بينما يظل الباقي الطريق. لكن في النهاية، تتبع جميع العربات التي لم تصل إلى هدفها الطريق نفسه الذي اتبعته المجموعة الأولى من أجل الوصول إلى غايتها. وهكذا فإن المجموعات الثلاثة كلها تصل إلى نقطة واحدة ولا يوجد فرق بينهما إلا من الناحية الزمنية: البعض منها يصل بسرعة، البعض الآخر ببطء لكن الطريق واحد والوجهة واحدة[106].

---

[106] - **فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز الإنماء القومي بيروت، 1993.**

وهكذا، فإن هذه النظرة الجديدة للتاريخ تشبه الاتجاهين التاريخي والماركسي بقولها بأن السيرورة التاريخية تصاعدية وتهدف بالضرورة إلى غاية ولا تختلف معهما إلا في تحديد الطريقة التي يتم بها هذا التطور التصاعدي وكذا الغاية التي يصبوا إليها.

وقد مثل هذا الرأي تحديا كبيرا للفلسفة بصفة عامة وللفلسفة السياسية بصفة خاصة: إنه إذا كنا نعرف الآن مسيرة التاريخ والغاية النهائي التي يصل إليها، فما الحاجة إلى الفلسفة السياسية التي تبحث عما ينبغي أن يكون ونحن قد حققناه. ومما زاد هذا التيار قوة وانتشارا كونه محمول من طرف القوى الرأسمالية - الليبرالية المهيمنة عالميا(الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها)، وبهذا لم يترك خيارا آخر للبلدان الأخرى إلا محاولة اللحاق بهذه القوى لتحقيق النظام الليبرالي الديمقراطي كما تلحق العربات المتخلفة بالعربات المتقدمة.

إن الفلسفة السياسية أمام هذه العوامل التي شكلت تحديا كبيرا لها كاد أن يقضي عليها جعلها في موقع الملاكم الذي يتلقى عدة لكمات تكاد تسقطه أرضا، لكنه يصمد ويعود إلى الملاكمة من جديد.

وقفت الفلسفة السياسية إذن على رجليها مرة أخرى حتى وإن كانت هذه الوقفة ليست بالدرجة نفسها وبالثوب نفسه الذي كانت ترتديه من قبل. فما هي العوامل التي سمحت بهذه العودة وما هو هذا الثوب الجديد التي عادت به؟ .

2- مرحلة الانتعاش:

إن تحليل الاتجاهات السابقة يبين أنها مجرد مزاعم و تحاملات على الفلسفة، لقد حاولت قياس الفلسفة السياسية بغير مقاييسها. وبالفعل فإن المناهج العلمية التجريبية والرياضية، لا يمكنها أن

تناسب كل حقول المعرفة الإنسانية خاصة تلك التي تهتم بالإنسان وبالمجتمع: إنه إن كان من النزاهة العلمية بأن نعترف بأن هذه المناهج قد حققت نجاحا نسبيا في ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية فإنها تبقى بعيدة كل البعد عن تلك النتائج التي توصلت إليها في مجال العلوم الطبيعية والرياضية. فإذا استطاعت هذه المناهج في مجال العلوم الطبيعية والرياضية تقديم نتائج في قوالب كمية ومعادلات رياضية فإن مثل هذه الأمور إن تحققت في مجال العلوم الاجتماعية و الإنسانية فستكون بطريقة نسبية جدا. و السبب في ذلك يعود إلى كون مجالات البحث في هذه الأخيرة بما فيها الفلسفة تهم الإرادة الإنسانية، وهذه الأخيرة مخالفة بطريقة جوهرية لكل ما هو كمي ثابت. إنها حرة ومتغيرة، و لذلك لا يمكن تحديد اتجاهاتها بطريقة نهائية مسبقا.

لقد جنى العلماء على الفلسفة بمحاولتهم تطبيق مناهج بحث عليها لا تناسبها والطلب منها تقديم ما هي غير قادرة على تقديمه: صياغة قوانين صارمة للسلوك الإنساني ! إن للفلسفة السياسية وظيفة و غاية تختلفان تمام الاختلاف عن وظيفة و غاية العلم. إن وظيفتها وظيفة تحليلية نقدية: تحلل و تنتقد الواقع الذي هو بالضرورة غير كامل (الإنسان لم يعرف الكمال قط في حياته وفي أي مجال من مجالات الحياة). أما غايتها فهي غاية توجيهية تحريرية تتمثل في توجيه الإنسان إلى بلوغ ما هو أحسن باستمرار بمحاولة تحرره من جميع العوائق طبيعية كانت أم اجتماعية.

أما الاتجاه التاريخي بشقيه التأملي والراديكالي فينطبق عليه ما ينطبق على الماركسية التي لم تقدم لنا في الحقيقة إلا نموذجا نظريا أي فلسفيا آخر يضاف إلى النماذج الفلسفية الأخرى: نموذج المجتمع

الشيوعي الخالي من كل أشكال الاستغلال والعبودية والقهر...الخ. وخير دليل عل هذا هو التطور التاريخي نفسه الذي أثبت عدم جدوى المزاعم الماركسية.

وأخيرا، وبالنسبة إلى مزاعم دعاة نهاية الإديولوجيا، فإن التاريخ لم ينته بعد ولم تنته بعد الإديولوجيات. فالنظام الديمقراطي الليبرالي الذي يزعمون أنه أكمل الأنظمة السياسية على الإطلاق ويمثل كنتيجة لذلك غاية تطور التاريخ السياسي، ما هو إلا نظام من بين الأنظمة السياسية الأخرى بإيجابياته وسلبياته ويمثل بالتالي مرحلة من مراحل تطور الفكر الإنساني وليس نهايته.

إن الإنسان في حاجة إلى معايير مطلقة للسمو البشري وإنكار هذا يعني إنكار التمييز بينه وبين الحيوان،من جهة، وبين ما هو خسيس وما هو نبيل فيه من جهة أخرى. ومن ناحية أخرى فإن العلوم الطبيعية نفسها ورغم التطورات الخارقة التي عرفتها والنتائج المبهرة التي توصلت إليها لم تستطع أن تجيب عن كل التساؤلات التي يطرحها الإنسان حول نفسه وحول المحيط الذي يعيش فيه. وأكثر من هذا فإن هذه العلوم لم تستطع أن تلبي رغبة الإنسان في المعرفة والفضول فحسب ولكنها كلما قدمت له معرفة عن نفسه وعن الكون الذي يعيش ضمن أحضانه كلما أفرزت هذه المعرفة إشكاليات جديدة لم تكن معروفة من قبل، أي تساؤلات جديدة تزيد الإنسان فضولا وارتيابا.

ويعود بعث الفلسفة السياسية إلى بداية النصف الثاني من القرن العشرين نتيجة للإشكاليات الجديدة التي افرزها التطور الهائل للنظام الرأسمالي اللبيرالي والتي تخص بالدرجة الأولى إشكالية العدالة داخل هذا النظام خاصة التوزيعية منها، من جهة، وللتطورات الهائلة

التي حصلت في مجال البحث العلمي وفي جميع المستويات خاصة في المجالين البيوطبي والبيوتكنولوجي وتطبيقاتها على الإنسان، من جهة أخرى.

ويجب الإشارة في هذا المجال الأخير إلى أن الفلاسفة لم ينبهوا في البداية إلى هذه التحولات المهمة والخطيرة في الوقت نفسه والتي تهم الإنسان بطريقة مباشرة، حاضرا ومستقبلا. لقد كان اهتمامهم منصبا وموجها نحو محورين رئيسيين: السياسة واللغة. الأولى بما تطرحه من إشكاليات أفرزتها الحرب الباردة والصراع بين القطبين الرأسمالي والاشتراكي في مرحلة أولى، ثم تلك التي أفرزها سقوط المعسكر الاشتراكي وانتصار الليبرالية الديمقراطية الغربية وهيمنتها على العالم، في مرحلة ثانية. والثانية باهتمامها باللغة كوسيلة لتحليل وتحديد معاني المصطلحات التي يستعملها العلم وهذا نتيجة لتأثير ما يسمى بالفلسفة التحليلية التي حصرت دور الفلسفة في هذا المجال. لقد كان العلم بالنسبة للفلاسفة عبارة عن خطاب ونظرية مثلها مثل أي خطاب وأية نظرية في أي مجال من مجالات المعرفة: إنه عبارة عن تماثلات. لكن في الحقيقة حصل تطور نوعي في المجال العلمي: العلم الآن لم يبق مجرد تماثلات كما كان الحال في السابق، بل أصبح عبارة عن عمليات ملموسة تخص جميع جوانب الحياة بما فيها الإنسان. وهذا ما أدى إلى احتلال المسائل العملية الصدارة في الفكر المعاصر على حساب المسائل النظرية. ومما زاد هذا التوجه قوة هو أن هذا التحول من النظري إلى العملي حصل في مجال يخص الإنسان وليس الطبيعة وحدها كما كان الحال في السابق: إن العمليات الآن تجري على الإنسان وقد تضع إنسانيته في خطر إن لم يحسن استعمالها وتوجيهها. هذا التطور وهذا التحول النوعي هما اللذان

عبر عنهما مبحث البيواتيقا. ما معنى البيواتيقا، وما هو موضوع بحثها وهل لها علاقة بالفلسفة؟.

3البيو-اتيقا كمظهر جديد من مظاهر انتعاش الفلسفة السياسية

بيواتيقا كلمة مركبة من كلمتين: الأولى يونانية ETHOS التي تعني عرف، عادات، تقاليد؛ والثانيةBio التي تعني حيوي، وأصبح المركب يعني BIOETHICS بالإنجليزية وBioéthique بالفرنسية فما هو المصطلح المتداول بالعربية.؟

لقد استعملت مصطلحات متعددة في اللغة العربية للتعبير عن هذا المبحث الجديد مثل: " الأخلاق البيولوجية" " الأخلاق وعلم الحياة" " الأخلاق العلمانية"...الخ. لكن هذه المصطلحات في رأينا لا تعبر بدقة عن المفهوم لأنها تخلط بين مجالين معرفيين مختلفين حتى وإن كان بينهما تقارب كبير: المجال الأخلاقي والمجال الاتيقي. وبالفعل، فإن مجال الاتيقا يختلف عن مجال الأخلاق: الأخلاق عبارة عن نظرية تدرس السلوك الإنساني كسلوك محدد بالواجب، ويهدف إلى فعل الخير، وبعبارة أخرى، إنها تمثل مجموعة المبادئ التي تحدد الأحكام والسلوكات التي تفرض على السلوك الفردي أو الجماعي وتكون مبنية على الإلزام الخيري. إنها تعبر عن مجموعة من القواعد تحترم في أغلب الأحيان بطريقة عفوية كعادات حسنة، وبهذا فإن تطبيقاتها لا تثير عادة أي تفكير نظري نقدي بإمكانه أن يعيد النظر في هذه القواعد بطريقة جذرية. أما الاتيقا، وبالضبط:" التفكير، التحليل، النقاش والتقييم الاتيقي فإنها تعود إلى هذا المستوى "الميتا" الذي يتمثل في إعادة النظر في الأخلاق القائمة... إن الإتيقا تتطلب مستوى ميتا-أخلاقي في التفكير النقدي الذي كان (المستوى) نتيجة للأسئلة الجديدة المطروحة (مثلا الروائز والبصمات الوراثية) أو

تعدد الأجوبة الأخلاقية المتوفرة(مثل الآراء المختلفة حول وضعية (Statut)الجنين)"[107].

وهكذا فإن الأخلاق تكتفي بدراسة ما هو قائم من قواعد السلوك الإنساني الذي يقصد فعل الخير، أما الإتيقا، فلا تكتفي بهذا بل تذهب إلى أبعد من ذلك، إلى دراسة المبادئ الأولى التي تقوم عليها الأخلاق القائمة. مجال بحث الأخلاق يختلف إذن عن مجال بحث الإتيقا، الأولى تبحث عن ما هو سائد وصالح من زاوية تحقيق خير الفرد، أما الثانية فتبحث عما ينبغي أن يسود من زاوية تحقيق خير الجماعة في الاستعمالات البيوطبي والبيوتكنولوجية حتى وإن كانت نقطة انطلاقها الفرد.

وبالإضافة إلى هذه الاستعمالات المتعددة في البحوث العربية استعمل مصطلح "بيواتيقا" كتعبير عن هذا المبحث الجديد، ونحن نفضل هذا الاستعمال الأخير لأنه يحدد بدقة مجال البحث الجديد هذا، من جهة، ولأنه أصبح منتشرا عالميا في جميع البحوث الخاصة بهذا المجال، من جهة أخرى.

ويجب الإشارة إلى أن مصطلح "بيواتيقا" لم يخترع من طرف الفلاسفة لأن مجال بحثه لم يكن من اهتماماتهم كما أشرنا إلى ذلك، بل من طرف رجال الدين حتى وإن كان أول استعمال له من طرف عالم السرطان الأمريكي Van Ransse Laer Potter عام 1970 في مقال بعنوان: البيوتيقا، علم البقاء(Bioethics the Science of Survival) . وقد عبر هذا الاستعمال الأول للمصطلح عند هذا العالم عن نظرة إيجابية للتطور العلمي والتقني. لكن Potter ركز في الوقت نفسه على الضرورة القصوى لإنتاج خطاب بيواتيقي يصاحب هذا التطور،

[107] - C.F. Gilbert Hottois : Qu'est-ce que la Bioéthique librairie J.Vin, Paris 2004 p 31-32

خطاب يأخذ بعين الاعتبار بطريقة واضحة القيم وكذا المحيط العام، الإنساني والطبيعي، الذي يعيش فيه الإنسان(المجمع، الطبيعة)، وذلك لأنه لاحظ تأخرا واضحا للتفكير بالنسبة إلى تطور العلم نفسه. ويرىPotter أن البيواتيقا مبحث متعدد الجوانب أو هو مجموعة من الاختصاصات الهدف منها إنتاج حكمة(Sagesse)، ومعرفة تخص الطريقة التي يستعمل بها العلم من أجل تحقيق الخير الاجتماعي، اعتمادا على معرفة واقعية للطبيعة البيولوجية للإنسان وللعالم البيولوجي[108].

لكن في الحقيقة، البيو-اتيقا كمجال للتفكير حول التطورات البيوطبية والبيوتكنولوجية وتطبيقاتها على الإنسان ظهرت قبل هذا التاريخ في محكمة نورمبرغ(Nurembourg) بعد نهاية الحرب العالمية الثانية من خلال محاكمة التجارب الطبية التي أجراها النازيون خلال هذه الحرب على الإنسان، والتي تجسدت فيما سمي بقانون نورمبرغ(Code de Nurembourg) (1946-1947). وقد حدد هذا النص القواعد الأولية التي تهدف إلى حماية الأشخاص في البحوث البيوطبية والتي تتلخص فيما يلي:

1- القبول الواعي والإرادي للمريض.

2- تطبيق المنهج العلمي الأكثر تطورا.

3- غاية علاجية مفيدة وتقييم للأخطار التي تواجه المريض مقارنة بالنتائج الإيجابية المنتظرة.

4- إمكانية إصلاح النتائج السلبية المنتظرة[109].

---

108 - **Ibid, p 11.**

109 - **Ibid, p11.**

ويمكن اعتبار هذا القانون اللبنة الأولى التي أسس عليها مبحث البيواتيقا وذلك لأنه يعالج بطريقة رسمية ولأول مرة على المستوى العالمي مسألة القبول الإرادي للمشاركين في التجارب البيوطبية قبل حدوث أي تجربة. ويعود الفضل لهذا القانون في نشر الوعي بالخطر الذي يصاحب تطور البحوث العلمية بصفة عامة، والبحوث في مجال علم الحياة بصفة خاصة، وضرورة تأطير البحث في هذا المجال الأخير، من جهة، وخلق لجان متعددة التخصصات مستقلة وذات صلاحيات قانونية، من جهة أخرى.

هذه الوضعية أدت إلى خلق لجان تفكر في الإشكاليات المطروحة في هذا المجال وتقدم آراء الغاية منها المحافظة على كرامة الإنسان في إطار هذا النوع الجديد من البحث العلمي، من جهة وإلى اقتراح قوانين وطنية ودولية تنظم النشاطات في هذا المجال، من جهة أخرى. وهكذا برز إلى الوجود في البلاد المتطورة(الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا) لجان اتيقية وطنية، تبعتها لجان اتيقية عالمية.

كانت البداية بالنسبة للجان الوطنية في الولايات المتحدة الأمريكية في السبعينيات حيث أنشأت المراكز الكبرى الأولى للبيواتيقا في الوقت الذي أسست فيه كذلك اللجان الاتيقية الأولى على المستوى الوطني: معهد نيويورك، معهد كندي للاتيقا(جورجتاون، واشنطن)، من جهة، واللجنة الوطنية لحماية الأشخاص موضوع بحوث بيوطبية وسلوكية، من جهة أخرى. هذه المبادرات أدت إلى إنتاج الموسوعة الأولى للبيواتيقا، وإلى تقرير بالمون(Belmont) الذي وضع المبادئ الأولى للنظرية الجديدة في مجال البيواتيقا المسماة المبدئية (Principlisme) التي تمثل المحاولة الأولى لمعالجة المسائل البيواتيقية انطلاقا من تطبيق مبادئ. هذه الأخيرة أربعة:

- **مبدأ الاستقلالية**(Principe d'autonomie)**:** الذي يقر بأن المريض عبارة عن شخص حر في تقرير ما هو خير له، وأن هذا الخير لا يمكن أحد أن يجبره على قبوله وضد إرادته باستعمال القوة أو استغلال جهله.

- **مبدأ الخيرية**(Principe de bienfaisance)**:** الذي يعني الرؤى ذات المضمون الخيري والتي يمكن تلخيص معناها كما يلي: إن العقل الاتيقي لا يفترض احترام حرية الآخر فقط، لكنه يتضمن كذلك فكرة القصد إلى فعل الخير.

- **مبدأ عدم الإساءة** (Principe de non malfaisance)**:** ويذكر هذا المبدأ بجانب من أخلاقيات الطب القديمة التي تعود إلى هيبوكريتس (Hypocrate) والتي تقوم على مبدأ "قبل كل شيئ يجب عدم إلحاق الضرر" لكنه يكيف هذا المبدأ مع متطلبات العصر ليصبح مضمونه كما يلي: إن إرادة المريض لا يجب إتباعها من طرف الطبيب إذا رأى هذا الأخير بأنها مخالفة لمبادئه الاتيقية.

- **مبدأ العدالة**(Principe de justice) **:** هذا المبدأ يخص تنظيم وتوزيع الموارد والوسائل المحدودة من أجل تلبية جميع الطلبات والاحتياجات، وما يطرح من مشاكل على المستويين: المحلي (قوائم الانتظار من أجل زرع الأعضاء، أو الاستفادة من تكنولوجية علاجية باهضة الثمن)؛ والعام(توزيع الميزانية الخاصة بالسياسة الطبية). وتكون الأجوبة المقدمة فيما يخص العدالة التوزيعية مستنبطة من مقاييس متعددة(السن، حالة المريض، الموارد الاقتصادية...إلخ) وتتراوح بين الاتجاهات السياسية المختلفة من ليبرالية، ونفعية واشتراكية...[110].

[110] - Gilbert Hottois ,op-cit, p 14.

وقد مثلت الثمانينيات بداية تدويل البيواتيقا خاصة فيما يتعلق بتطورها على المستوى المؤسساتي في أوروبا. ويعود الفضل في هذا إلى فرنسا التي كان أول بلد بادر إلى تأسيس لجنة وطنية دائمة في هذا المجال تسمى اللجنة الاستشارية الوطنية للاتيقا لعلوم الحياة والصحة (CCNE Comité consultatif national d'Ethique pour les sciences de la vie et de la santé) . وقد تبعت أكثر البلدان الأوروبية هذه المبادرة تدريجيا. وتمثل هذه العملية أهمية كبرى لأنها خلقت لجانا من نوع جديد قريبة من السلطة القضائية والسياسية لكنها مستقلة عنها ومكونة من أخصائيين جاؤوا من تخصصات متنوعة غايتها التعبير الفعلي عن التنوع في المجمع الديمقراطي.

وقد أنشأ المجلس الأوروبي(Le Conseil de l'Europe) في 1985 لجنة أصبحت لجنة دائمة في سنة 1992 تحت اسم اللجنة المشرفة على البيواتيقا(Comité directeur pour la Bioethique) والذي كانت المعاهدة حول حقوق الإنسان والبيواتيقا (1997) من أهم أعماله. وقد أسست الجنة الأوروبية(Commission Européenne) في 1991 مجموعة أصبحت الآن تسمى "المجموعة الأوروبية للاتيقا والعلوم والتكنولوجيا الجديدة (Groupe Européen pour L'éthique des sciences et des nouvelles technologies) تقوم بتقديم راء في المجال البيواتيقي[111]. ويمكن إضافة لجان عالمية أخرى كـ"اللجنة العالمية للبيواتيقا " التي أسستها منظمة اليونيسكو سنة 1993، بالإضافة إلى البيان العالمي حول"الامشاج الصبغية البشرية(Génome Humain) وحقوق الإنسان" الذي أقرته المنظمة نفسها سنة 1997[112].

[111]- **Gilbert Hottois ,op-cit, p 14 t suiv**

[112] - **Gilbert Hottois ,op-cit, p 14 t suiv**

أما سنوات التسعينيات فقد مثلت بدورها ظاهرة عولمة البيواتيقا مما جعلها تواجه كل المشاكل التي طرحتها العولمة كظاهرة أساسها عولمة الموارد ورؤوس الأموال[113].

الآن وقد قدمنا لمحة عن ظاهرة بروز وعولمة البيواتيقا بقي علينا أن نتطرق إلى موضوعها وإلى علاقتها بالفلسفة.

ملاحظة أول فيما يخص موضوع البيواتيقا تتمثل في الإشارة إلى أن مجال البحث البيواتيقي شاسع واسع. ويشمل هذا المجال محاور متعددة ومتنوعة تتمثل في:

- المحور الطبيعي: مثل الأنواع، اختلاف المحيط الحيوي، التلوث المناخي، طبقة الأوزون.

-المحور البشري: مثل التبرع بالأعضاء، استعمالات أعضاء الجسم الإنساني؛ الروائز واالبصمات الوراثية؛ المساعدة الطبية على الإنجاب؛ المساعدة على الوفاة؛ البحوث الجينية؛ احترام الجسد بعد الوفاة...

- المحور الاقتصادي: مثل السياسة الطبية وكيفية توزيع الموارد البشرية والاقتصادية والمالية في هذا المجال؛ توجيه عروض واستغلال التقنيات البيوطبية من طرف الدولة أم تركها للمبادرة الحرة؛ كيفية التوفيق بين المطالب المتضاربة للأفراد وللجماعات وتحقيق التضامن والعدالة بينهم؟.

وبالإضافة إلى هذا الجانب الداخلي للمحور الاقتصادي فإن له جانبا خارجيا كذلك يتمثل في وضعة بلدان العالم الثالث وما تطرحه من إشكاليات تخص عدم التساوي بينها وبين البلدان المتطورة اقتصاديا في الاستفادة من نتائج البحوث البيوطبية والبيوتكنولوجية: هنا تطرح

---

113 - **Gilbert Hottois ,op-cit, p 14 t suiv**

مشكلة هجرة الأدمغة في البلاد التي لا توفر الشروط الموضوعية الضرورية لقيام بحث في هذا المجال. في هذه الحالة لا يجد الباحثون من منفذ لإجراء بحوثهم وتجاربهم إلا في البلدان المتطورة اقتصاديا. وهذا يعني إفراغ البلدان المتخلفة اقتصاديا من متخصصين أكفاء في هذا المجال، من جهة، وحرمان هذه البلدان من استثمارات كبيرة يتطلبها هذا النوع من البحوث، من جهة أخرى. وبالإضافة إلى هذا، فإن بعض التطبيقات في مجال البيوطب كإجراء بعض العمليات الجراحية كما هو الحال مثلا في مجال الإنجاب الاصطناعي تتطلب نفقات كبيرة ليس في متناول المعنيين دائما، وهذا ما يطرح مشكلة تغطية هذه النفقات من طرف صندوق الضمان الاجتماعي.

المحور القانوني

وبالإضافة إلى الجانب الاقتصادي، فإن للبيواتيقا جانب قانوني يتمثل في عملية التشريع أم عدمه في مجال تنظيم البحوث البيوطبية وكذا تقنين إجراء العمليات البيوطبية. وإذا كان من الضروري إصدار قوانين في هذا المجال لأنه لا يعقل أن تترك هذه الأمور المهمة والخطيرة في الوقت نفسه على الإنسان، إلى المغامرة فكيف تتم عملية التشريع هذه ؟ هنا تبرز صعوبات وتطرح اشكاليات يمكن تلخيصها فيما يلي:

إن القوانين الخاصة بمجال البيواتيقا قوانين معقدة تعقيد مجال البحث نفسه لأن الأمر يهم قواعد تنظيم البحث، وكذا حياة الأفراد: فكيف يمكن التوفيق بين الاثنين، وبعبارة أخرى، كيف يمكن المحافظة على إنسانية الفرد وكرامته دون أن نعيق البحث العلمي في هذا المجال ؟ هذا ما يجعل من عمل المشرع والمؤسسات البيواتيقية وفرق البحث والتفكير عملا صعبا للغاية. وبالإضافة إلى هذا فإن

نتائج البحث العلمي أسرع بكثير من القوانين التي تنظمها، بحيث تتجاوزها بسرعة إلى درجة أن هذه الأخيرة تجد نفسها أحيانا دون مضمون قبل إصدارها. وهكذا فإن المؤسسات القانونية البيواتيقية تجد نفسها في مجابهة وضعيات تجبرها على صياغة قوانين أو إعادة النظر في البعض منها لتكييفها مع التطور السريع للبحث في المجالين البيوطبي والبيوتكنولوجي. لكن الغاية المنشودة من التشريعات ليست إعاقة البحث أو منعه كلية، بل وضع ضوابط من أجل أن لا يصبح هذا البحث يسعى إلى غاية أو غايات لا تخضع إلا إلى منطقه الداخلي (الذهاب إلى أقصى درجة ممكنة دون الأخذ بعين الاعتبار الانعكاسات السلبية المحتملة). وهنا يجد المشرع نفسه أمام صراع بين قيم مختلفة إن لم نقل متضاربة: من جهة يجب عليه الاعتراف وحتى تشجيع حرية البحث لأن هذه الحرية تعبر عن حق أساسي من أجل تطور المعارف، ومن جهة أخرى، يجب عليه الاعتراف بأن هذا الحق ليس حقا مطلقا ويمكن أن يحد عن طريق تحديد المبادئ الخاصة بالحرية الفردية وبحرية البحث. لكن وضع قواعد هنا لا يعني وضع أخلاق إلزامية بل الهدف من هذا هو جذب انتباه الباحثين والأطباء والمرضى إلى أن حدوث انحرافات شيئ محتمل. وفي هذا المجال يجب أن لا ننسى أن الغاية القصوى المنشودة التي ترمي إليها البيواتيقا تتمثل في المحافظة على كرامة الإنسان كما أشرنا إلى ذلك من قبل، لهذا يجب أن يوجه التشريع كله نحو وضع حدود أو ضوابط يمكن أن نعتبرها كتذكير ببعض المبادئ حتى وإن كانت هذه المبادئ لا ترضينا، لأن الغاية منها تكمن في التوفيق بين حقوق الأشخاص ومتطلبات البحث العلمي[114].

[114] - **Emmanuel, Picavet : Le risque éthique ; revue cité n°3, Année 2000**

إن الإشكاليات التي تطرحها البيواتيقا إشكاليات سياسية بالدرجة الأولى. فالبيواتيقا لا تهم المختصين وحدهم، بل تحتوي على جانب إداري أو مؤسساتي ينظم النشاط في هذا المجال. إن البيواتيقا إلى جانب كونها تمثل حقلا مفتوحا للبحث فإنها تنتشر في الحقل العمومي من خلال مجموعة من المؤسسات التي تقوم بدور تحضير أو تقييم القوانين، واتخاذ القرارات التي تراها مناسبة في هذا المجال والسهر على تطبيقها...الخ. ولا يمكن أن تكون الأمور على غير هذا لأن الخيارات التي يجب اتخاذها مرتبطة بالحياة الإنسانية وهي بالتالي مرتبطة بالجماعة وتتكاثر وتتوسع يوما بعد يوم نتيجة لاتساع حقل البحث والتقنيات التي أصبحت متوفرة للتدخل على الإنسان. إن البيواتيقا تبحث في المسائل التي تهم الخيارات الجماعية، خيارات لا يمكن للمجتمعات المعاصرة تجاهلها لأنها تهم الوجود الفردي للأشخاص وكذا معتقداتهم الأكثر خصوصية والأكثر عمقا ونتيجة لذلك فإنها تهم المجموعة الوطنية ككل. إن المسألة لا تهم التزامات وجودية خاصة لأنه لو كان الأمر كذلك لاستطعنا الاستغناء عن المؤسسات. كما أنها لا تهدف إلى صبغ شرعية ديمقراطية على القوانين البيواتيقية لأنه في هذه الحالة يصبح من غير المفيد وجود تنظيمات تتوسط بين الجمهور وممثليه. وأخيرا، فإن المسألة لا تعني شرح وتوضيح أحكام الممثلين والمسيرين بالاعتماد على عمل علمي لأنه لو كان الأمر هكذا لاكتفينا بآراء المختصين في هذا المجال[115].

إن البيواتيقا المؤسساتية سياسية في جميع جوانبها. وهي كذلك ليس لأنها تهتم بشيئ آخر غير الأخلاق، ولكن طريقة اهتمامها

[115] - Emmanuel, Picavet : Le risque éthique ; revue cité n°3, Année 2000

بالأخلاق في الحقل السياسي- كما أشرنا إلى ذلك من قبل- تكون أكثر ملاءمة إذا كانت مندمجة ضمن إجراءات مؤسساتية. إنها ليست ذات طابع سياسي بالصدفة، أي تجد نفسها مضطرة إلى التدخل في نقاشات تتجاوز الحقل الأخلاقي، إنها سياسية لأنها تتعلق بتدخل الدولة في بحث جماعي ذا طابع أخلاقي. وهكذا فإن بروز البيواتيقا أدى إلى بروز وظيفة جديدة للدولة تضاف إلى وظائفها التقليدية.

إن الوظيفة الخاصة التي تحتلها البيواتيقا كوسط بين ما هو أخلاقي (فردي) وما هو سياسي(جماعي) تظهر مفارقات لها علاقة بخصوصيات تدخل السلطة العمومية(الدولة) في مجال البحث العمومي عن المرجعيات الأخلاقية. أهم هذه المفارقات يمكن تلخيصها كما يلي:

- البيواتيقا الرسمية تظهر وكأنها تصبغ الشرعية على ما يعتبره البعض مخالفا لكل أخلاق : إن المسائل التي يجب حلها تهم معتقدات جوهرية لا يتحقق حولها أي إجتماع، لأن لكل رأيه الخاص في المجال الأخلاقي. وهكذا يظهر أن البحث عن أخلاق جماعية لا معنى له ومن غير المناسب.

- النقاش البيواتيقي الذي يجري في المؤسسات المختصة يمزج بطريقة تكون أحيانا مبهمة بين عناصر من الأخلاق التقليدية(قواعد النسب مثلا) ومسائل جوهرية تهم الحياة والموت أو العلاقة بين الأشخاص وغير الأشخاص. وهكذا نحاول أن نفضل أحيانا ما يبدو لنا "طبيعيا" أو قريبا من الحالات الطبيعية. وهكذا تظهر البيواتيقا المؤسساتية وكأنها تعود في النهاية إلى أشياء بسيطة: محاولة التعبير عن قيم يمكن أن تكون جماعية وهذا اعتمادا على ملاحظة العادات الأكثر انتشارا. لكن هذا لا يعني بالضرورة أخلاقا تقليدية بل يعني

البحث عن اتيقا مشابهة تخضع لمجموعة من القواعد تسمح بالحياة الجماعية رغم وجود خلافات عميقة بين أفراد الجماعة وهكذا تظهر البيواتيقا المؤسساتية محافظة في جوهرها وتتجه إلى تفضيل أو ترجيح الآراء الأكثر انتشارا والتي تعبر عن الأكثرية الحسابية معتبرة إياها كمعتقدات أخلاقية.

- إن محاولة إبراز قواعد اتيقية على الساحة العمومية قادرة على تأطير الخيارات التفضيلية للأفراد تمثل مفارقة أخرى في هذا المجال. إن الخيارات الفردية تعبر عن قناعات أخلاقية لكنها مختلفة فقط من فرد لآخر. وأكثر من هذا، فإن أهم المقاييس التي تعتمد للتقييم الأخلاقي للقواعد العمومية تهم مقدرة أو عدم مقدرة هذه القواعد على الإرضاء المتبادل للتفضيلات المختلفة للأفراد. إن التشريع البيواتيقي مثلا يظهر تعسفيا عندما يمنع الأفراد من تحقيق رغباتهم الخاصة، هذه الرغبات المؤسسة على قناعات شخصية مشروعة في ذاتها: إن كل فرد في هذه الحالة يجد نفسه أمام خطر عدم تحقيق رغباته بسبب تصادمها مع رغبات الآخرين. وهكذا فإنه في المجال الفردي الرافض لكل أبوية و التعددي في مجال الأخلاق الاجتماعية المعاصرة تجري الأمور وكأن البيواتيقا لا يمكنها أن تفرض نفسها إلا في مقابل تخليها عن الأخلاق.

- وأخيرا، فإن التفضيلات المتضاربة للأفراد تتكامل أحيانا: أحكام "المنهزمين" تصبح مقياسا لنجاح أحكام "الفائزين" في النقاشات البيواتيقية: إنه اعتمادا على رأي أولئك الذين مست حساسيتهم في مجال البيواتيقا (الذين هم ضد التجارب حول الجنين الإنساني مثلا) نستطيع أن نقيم البحوث في هذا المجال ونوجهها توجيها ايجابيا أو نعمقها أكثر...الخ.

لكن هذه المفارقات تزول في النهاية إذا تجاوزنا النظرة الأخلاقية الفردية ونظرنا إلى البيواتيقا نظرة سياسية. إن المسألة تهم الجماعة أي العيش مع البعض. إن النزاعات بين الأفراد إن لم تؤخذ بعين الاعتبار من طرف الدولة وتؤطر وتوجه فإنها تؤدي إلى إفساد نوعية الحياة خاصة في الإطار العائلي.

إن البيواتيقا المؤسساتية تسير نزاعات جديدة برزت نتيجة لتطور البحوث العلمية في مجال علم الأحياء، هذه النزاعات تمثل تهديدا خطيرا للدولة. وتهدف (البيواتيقا) إلى تفادي أن تؤدي القناعات الشخصية المختلفة والمتعددة إلى التفرقة بين المواطنين.

إنها تدعو كل الأطراف المتنازعة إلى قبول رأي المتخصصين في هذا المجال والممثلين الشرعيين لحساسيتهم المذهبية إذا كان هذا الرأي مرتكزا على تبادل عقلاني مستنير بالمكتسبات المؤقتة للبحوث في مجال الفلسفة الأخلاقية وعلم الحياة.

إن ما يصبغ قيمة على البيواتيقا المؤسساتية ليس الإجماع، لأنه مستحيل في هذا المجال، بل تحقيق تعارض معتدل بين وجهات نظر يمكن التوفيق بينها، تعارض يجعل الاختلافات بين وجهات النظر لا تمثل خطرا على السلم المدني[116].

إن هذا التعدد والتنوع في مجال البحث البيواتيقي يجعل منه بحثا متعدد الجوانب ومتداخل التخصصات. وأكثر دليل على ذلك نشأته نفسها وكذا تطوره كما أشرنا إلى ذلك من قبل، هذه النشأة وهذا التطور لم يكونا من خلق علماء ميدان خاص وحدهم (بيولوجيون، أطباء) بل كانا نتيجة لتدخل باحثين مختلفين في اختصاصاتهم

[116] - **E, Picavet, Art cité**

واهتماماتهم: رجال الدين علماء بيولوجيا، أطباء، فلاسفة، علماء نفس، حقوقيون، علماء الاجتماع، علماء سياسة، علماء اقتصاد.

وبالإضافة إلى هذا، فإن أي عملية تطبيق لنتائج البحوث في المجال البيوطبي تطرح مسائل متعددة تعدد الحياة في المجتمع: عملية الإجهاض مثلا تخص جميع جوانب الحياة في المجتمع من القناعات الفردية إلى المسائل البسيكولوجية، الاجتماعية، الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية، التاريخية وأخيرا السياسية لأنها تهم في هذه الحالة الأخيرة خيارات سياسية ورؤى إيديولوجية خاصة بكل مجتمع.

وظيفة البيواتيقا في هذه الحالة تتمثل في دراسة هذه المسائل كلها و الإشكاليات التي تطرحها وتقديم أجوبة أو على الأقل تقترح أجوبة لها...لذلك فإنه من الضروري لتقديم تعريف للبيواتيقا الأخذ بعين الاعتبار العناصر التالية:

- البيواتيقا تدرس المسائل ذات البعد الاتيقي التي تكون نتيجة للبحوث والتطور في المجال البيوطبي. ومعنى اتيقي هنا يعبر عن أن هذه المشاكل تطرح أسئلة ونقاشات لها علاقة بالقيم والقواعد الأخلاقية. ومعنى البحوث والتطور، البحوث التقنية والعلمية واستعمال نتائجها في المجتمع. أما التطور فيعني أن المشاكل مختلفة من بلد إلى آخر، من مجتمع متطور إلى مجتمع في طريق النمو. وأخيرا، فإن بيوطبي يضم الطب، البيولوجيا والبيوتكنولوجيا.

- البيواتيقا عبارة عن عمل متعدد المباحث ومتداخل التخصصات أكثر مما هي مبحث خاص هدفها تقديم توضيحات لأي مشكلة من زوايا متعددة.

- المشاكل البيواتيقا تطرح في مجتمعات هي نفسها معقدة: فردانية، متنوعة، متعددة الثقافات، ومتكونة من مجموعات مصالح متعددة...لهذا فإنه من الأحسن الكلام في مجتمع متجانس ومستقر(stable) عن بيوأخلاق وليس بيواتيقا. في هذه الحالة تتمثل البيوأخلاق في الحكم على البحوث التقنية-العلمية المراد القيام بها وتطبيقاتها المنتظرة من زاوية القيم والقواعد الأخلاقية السائدة لدى جميع أفراد المجتمع (البيوأخلاق المسيحية، البيوأخلاق الإسلامية...) .

- تحاول البيواتيقا وضع قواعد، مبادئ وطرق ومؤسسات تساعد على شرح وحل المشاكل التي تطرحها.

وهكذا، فإنه إذا أردنا أن نقدم تعريفا مختصرا للبيواتيقا يمكن أن نقول:" البياتيقا تشمل مجموعة من الاختصاصات، الخطب والأعمال المتعددة الاختصاصات والمتنوعة التي يكون موضوعها توضيح، وإن كان ممكنا، حل مسائل ذات بعد اتيقي، نجمت عن البحث والتطور البيوطبي والبيوتكنولوجي في مجتمعات تتميز على مستويات مختلفة بكونها مجتمعات فردانية، متعددة الثقافات ومتغيرة باستمرار"[117]. إنها تتمثل "في ذلك الحقل المعرفي الناجم عن استعمال التقيات الجديدة في مجال البيوطبي تكون الغاية من هذا التوفيق بين متطلبات البحث العلمي والمحافظة على كرامة الإنسان موضوع هذا البحث "[118].

[117] - Gilbert Hottois ,op-cit, p22.

[118] - Brigitte Feuillet-le Mintier : les lois de la bioéthique à l'épreuve des faits, réalité et perspectives Acte du colloque interdisciplinaire des 12 et13 nouvembre78 C.F revue cité n°3, Année 2000.

إذا كان المبحث البيواتيقي يهم الإنسان والأخلاق والمعرفة، فإنه يهم بالدرجة الأولى الفلسفة. ما هي في هذه الحالة العلاقة بين البيواتيقا والفلسفة ؟.

تظهر العلاقة بين البيواتيقا والفلسفة في جانبين: الأول يتمثل في المبادئ والمرجعيات الفلسفية التي أسست عليها البيواتيقا، والثاني في ميادين تدخل الفيلسوف في مجال البيواتيقا.

- المرجعيات البيواتيقية:

بالإضافة إلى المبادئ التي استعملت كمرجعيات لتأسيسي البيواتيقا الأمريكية والمتمثلة في مبادئ النظرية المبدئية(Principlisme) المذكورة سابقا، أسست البياتيقا على مرجعيات أخرى تعود إلى الفلسفة التقليدية. لقد اقتبست بالفعل الاتيقا المعاصرة مبادئها النظرية والعملية من المبادئ الاتيقية التي صاحبت تاريخ الفلسفة الطويل. ويمكن تلخيص هذه المرجعيات الفلسفية التقليدية رغم تنوعها وتعددها، في سبعة منها:

- المرجعية الأرسطية(Référence Aristotélicienne):

لقد أثرت الاتيقا الأرسطية بشكل أو بآخر على الاتيقا المعاصرة سواء كان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. يظهر هذا التأثير حتى في بعض النظريات الدينية مثل الطومية المحدثة(néo-Thomisme)(جاك ماريتان مثلا)(Jacques Maritain) ومذهب الذمة(Casuitisme) في مجال البيواتيقا. يقسم أرسطو -كما هو معروف- المعرفة إلى ثلاث مستويات: المعرفة النظرية، المعرفة العملية، والفن. نترك الأولى و الثالثة لأنهما لا تهمان مجال بحثنا ونتطرق إلى الثانية لأن هذه المعرفة تخص الأخلاق والسياسة أو ما يسميه أرسطو بالعلم العملي الغائي: إنه عملي لأنه يدرس سلوك

الفرد بما هو كذلك (الأخلاق) وكذا سلوك الجماعة أي علاقات الأفراد فيما بينهم (السياسة). غائي لأن المعرفة العملية تهدف إلى تحقيق غاية خارج ذاتها تتمثل في الخير في مرحلة أولى، وفي السعادة في مرحلة ثانية. الخير الذي تهدف الأخلاق إلى تحقيقه يتمثل في الفعل الخيري وفي ممارسة الحياة الخيرية والعمل الفاضل. لكن هذه المعرفة التي توجه العمل الأخلاقي ليست معرفة دقيقة مثل المعرفة النظرية: إنها معرفة ناتجة عن مزج بين التجربة وبين ملكة عقلية تتمثل في الحذر. هذا الحذر يسمح بالحكم أو بالتقرير بعد المداولة اعتمادا على القاعدة المناسبة للوضعية الخاصة المراد اتخاذ القرار فيها. وقد شكل مفهوم الغاية ومفهوم الحذر مرجعيتان للمذهبين اللذين أشرنا إليهما من قبل (الطومية المحدثة ومذهب الذمة).

ب- المرجعية الكانطية **Référence Kantienne**

تقوم الأخلاق الكانطية على ثلاثة مبادئ أساسية: الاستقلالية الفردية، كرامة الإنسان والحرية. وتؤسس كرامة الإنسان انطلاقا من طبيعة الإنسان ذاتها التي تعبر عن كائن روحي متجسد(incarné)، عقلاني وحر كما يراه كانط. ويستخلص كانط نتيجة من رؤيته هذه للإنسان مفادها أن الإنسان و الحال هذه فإنه لا يمكن تقييمه بثمن، من جهة، كما لا يمكن اعتباره كمجرد وسيلة، بل هو غاية في ذاته، من جهة أخرى. وكنتيجة لهذا فإن أية متاجرة بالجسم الإنساني غير مقبولة أخلاقيا. تستمد النظرية الاتيقية الكانطية أهميتها من البعد اللامشروط والإلزامي(impératif catégorique) الذي يعبر عنها .

و قد وجهت انتقادات عدة للفلسفة الكانطية عموما وللاتيقا الكانطية خصوصا مفادها أن فكرة الاستقلالية الفردية التي تقوم عليها ما هي إلا استقلالية شكلية خالية من كل مضمون، وبالتالي فهي لا تعبر في

أغلب الأحيان إلا عن حريات فردية غير محددة و عن رغبات ذاتية تعسفية لا تربطها أية علاقة بالواقع العام. وكنتيجة لذلك-حسب هذه الانتقادات- فإن مبدأ الاستقلالية لا يمكن تطبيقه في الواقع على الحالات الواقعية التي تبرز في المجال البيواتيقي.

لكن رغم هذه الانتقادات فإن الاتيقا الكانطية بما تقوم عليه من مبادئ فلسفية جوهرية بالنسبة للإنسان قد أثرت وما زالت تؤثر حتى وإن كان ذلك بطريقة شكلية على الاتيقا المعاصرة.

- **مذهب الذمة** (Casuitisme)

هذا المذهب ذو أسس دينية كاثوليكية. إنه عبارة عن امتداد للمبادئ الدينية الأخلاقية الكاثوليكية التي برزت في القرنXIII الميلادي. وعلى العكس مما يمكن استنتاجه ظاهريا من تسمية هذا المذهب (الذمة، الضرر، أو الحالة الخاصة) فإنه لا ينكر المبادئ النظرية العامة لكنه يركز بشكل أساسي على الحالة الخاصة(cas) التي تطبق فيها هذه المبادئ والتي لا يمكنها أن تناسب بشكل كامل هذه الخصوصية التي هي بالضرورة ناقصة لحدوثها في عالم ناقص. إنه مذهب يمتاز بالواقعية أكثر مما يمتاز بالرفض للتنظير. إن الحالة الخاصة في هذا المذهب تتميز بكونها حالة ناقصة لا تعبر دائما بصدق عن قاعدة عامة أو مبدأ عام يمكن أن نطبقهما بطريقة ميكانيكية لأنها حالة معقدة تعقيد الواقع نفسه وهذا ما يؤدي أحيانا إلى حدوث صراع بين بعض المبادئ والقيم مما يجعل تفسيراتها والتطبيقات الناجمة عن هذه التفسيرات أمورا غير دقيقة وغير مقنعة[119].

وبهذا فإن هذا المذهب قريب نوعا ما من النظرة

---

[119] - Gilbert Hottois ,op-cit, p50-51

الأفلاطونية في المجال القانوني! بالفعل فإن أفلاطون رغم ميثاليته المفرطة نظر في كتبه المتأخرة (النواميس) إلى القانون كمبدأ عام لا يمكن أن يناسب دائما كل الحالات الخاصة التي تطرأ في الواقع. كما أن هذا المذهب قريب كذلك من النظرة الأنجلوسكسونية إلى القانون (common law) التي تفضل الاجتهاد (jurisprudence) على المدونات القانونية الكبرى(Grands codes) وهذا ما يسمح للقاضي بالحكم على الحالات الخاصة التي تطرح أمامه دون الرجوع إلى قوانين مكتوبة ومفصلة قد لا تنطبق أحيانا على ما هو معروض عليه

للحكم فيه، وتؤدي إلى نتائج عكسية من تلك التي تهدف إليها العدالة (تحقيق العدل). وهذا ما يعطي حرية أكثر للقاضي الأنجلوسكسوني مقارنة بالقضاة الذين يحكمون وفق قوانين دقيقة مدونة مسبقا والتي تحد من حريتهم (فرنسا مثلا).

من الانتقادات التي وجهت إلى هذه النظرية أنها تؤدي إلى التساهل والانتهازية، النسبية مما يؤدي إلى التخلي عن القواعد والقيم الأخلاقية العامة الدائمة والتي تبقى رغم شكليتها ضرورية لصياغة أي قانون اتيقي[120].

- **المرجعية السردية** (**Référence narrative**)

تشترك هذه النظرية مع النظرية السابقة (الذمية) في تركيزها على الواقع أكثر من تركيزها على المبادئ العامة. والسبب في ذلك يعود –حسب رأي أصحابها- إلى كون الشخص المريض شخص خاص وواقعي وليس شخصا عاما ومجردا. وبالإضافة إلى التقائها مع النظرية الذمية في هذه النقطة، فإنها تلتقي أيضا مع الفينومينولوجيين والسلوكيين والذين يركزون على فن

[120] - **Gilbert Hottois ,op-cit, p51-53**

الخطابة(rhétorique) في فكرة أن للتجربة وللطريقة التي يدرك بها المتدخلون المتعددون في العملية الطبية(المريض، الطبيب، الزوج(ة)، الأطفال، العائلة، الأصدقاء...إلخ) أهمية كبرى: يطلب أصحاب هذه النظرة من كل واحد من هؤلاء الذين لهم علاقة بالعملية الطبية أن يعبر عن شعوره أمام المسألة الخاصة المطروحة وكيف يعيشها. هذا السرد(récit) لكل واحد من هؤلاء يسهل التعبير عن انفعالات تعود إلى قيم أخلاقية غير واضحة صعبة التحديد. والغاية المرجوة من هذه العملية السردية تتمثل في خلق نقاش حقيقي بين المتدخلين، نقاش مبني على الاستماع المتبادل يؤدي إلى قبول ومشاطرة الألم الناتج عن قرار المتخذ وكذا نتائجه.

وكنتيجة لهذه النظرة الواقعية، فإن هذه النظرية ترفض الاتيقا المبدئية (principlisme) المذكورة سابقا لأنها تقوم على مبادئ عامة لا يمكن تحقيقها في الواقع دائما، من جهة، كما ترفض البيوطب القائم على التقنية العلمية لأنها ترى فيه نوعا من تجريد الإنسان من إنسانيته من جهة أخرى[121].

- المرجعية النسوية(Référence féministe)

هذه النظرية هي الأخرى تميل إلى تفضيل الواقعية على المبادئ النظرية. وهنا تلتقي مع مذهب الذمة والنظرية السردية. وهذا ما يؤدي بها على غرار هذه الأخيرة إلى رفض النظرية المبدئية (principlisme) والبيوطب القائم على التقنية العلمية، للأسباب نفسها. لكن بالإضافة إلى هذا التلاقي في الرؤية، تطالب بتركيز الضوء على دراسة تاريخ البيوطب المعاصر من زاوية نظرة المرأة إلى هذا التاريخ، لأن نظرة هذه الأخيرة إلى هذا التاريخ تختلف عن نظرة

[121] - **Gilbert Hottois ,op-cit, p51-53**

الرجل إليه. السبب في ذلك يكمن في كون أن الرجال هم الذين اخترعوا وطوروا التقنية العلمية في المجال البيوطبي وهذا ما يسمح لهم باحتلال موقع متميز مقارنة بموقع النساء في المجال البيوطبي وجعل نظرتهم هي النظرة التقنية الرسمية المهيمنة، رغم أن معاناة النساء في بعض مجالات تطبيق التقنية العلمية في الطب تكون أكثر بكثير من معاناة الرجال كعملية الإنجاب بالمساعدة الطبية مثلا(Procréation médicalement assistée) التي تحقق مصالح الرجال في مجال البحث أكثر مما تحقق مصالح النساء رغم أنهن التي تتعرض أجسادهن للعمليات الجراحية وليس الرجال[122].

- **المرجعية النفعية**(**Référence utilitariste**)

كما هو معلوم يسيطر تياران فلسفيان في البلاد الأنجلوسكسونية، التيار النفعي و التيار التجريبي. لهذا جاءت سيطرة التيار النفعي في هذه البلدان في المجال البيوطبي كنتيجة منطقية. إنه تيار ينظر نظرة إيجابية إلى البحث والتطور البيوطبي وإلى العقلانية التجريبية بصفة عامة. وكما أن الفلسفة النفعية تهدف بالدرجة الأولى إلى تحقيق منفعة كما يدل اسمها على ذلك، فإن هذا المذهب البيواتيقي يهدف هو الآخر إلى تحقيق منفعة في مجاله الخاص. وهكذا فإن أخلاقية أي عمل تقدر بنفعيته (كمية اللذة التي يحققها، الشعور بالحياة الجيدة الذي يحققه، السعادة التي يحققها، كمية الألم الذي يزيله كذلك أو ينقص من حدته).أما عدم أخلاقيته فتتمثل في عدم نفعيته وفي النتائج العكسية التي يؤدي إليها. وهكذا يضع هذا التيار قاعدة عمل تتمثل في اختيار الحالة من بين الحالات المتوفرة التي تحقق أكثر نفعا لأكبر عدد ممكن من المرضى. لكن كيف تحدد هذه الحالة وما هي

---

[122] - **Ibid, p 52-53.**

المعايير التي تختار وفقها ؟ يجيب أصحاب هذه النظرية بأنه من الضروري الأخذ بعين الاعتبار ثمن العملية(الأخطار والنتائج السلبية التي قد تنجم عنها، الوسائل والموارد الضرورية لإجرائها...) بطريقة تجعل من النفعية البيوطبية عملية مقارنة العلاقة بين مصاريف عمليات متعددة وبين فوائدها المنتظرة واختيار العمليات التي تسمح بتحقيق أكثر الفوائد[123].

وبطبيعة الحال فإن هذا التيار تعرض لانتقادات عدة خاصة من طرف التيارات التي تركز اهتمامها على الفرد، من جهة، وكذا من طرف التيارات التي تقوم على مفهوم للعدالة يهدف إلى توزيع عادل للخيرات على كل المواطنين؛ وهذا ما يسمح بعدم إقصاء الفئات الاجتماعية الفقيرة من الاستفادة من تطور البيوطب والبيوتكنولوجيا.

- مرجعية حقوق الإنسان(Référence aux doit de l'homme)

لعبت المبادئ التي قامت عليها حقوق الإنسان والتي تجسدت في الإعلان الشهير لها سنة 1948 بطبيعة الحال دورا مهما في المجال البيوطبي على غرار الدور الهام الذي لعبته في المجالين القانوني والسياسي. وقد برزت هذه المرجعية بشكل واضح في البداية في فرنسا التي عرفت أرضها إعلان بيان حقوق الإنسان، ثم انتشرت بعد ذلك في أوروبا في الأنظمة الديمقراطية الأخرى. وقد أفرزت مبادئ حقوق الإنسان مجموعة كبيرة من النصوص القانونية البيواتيقية العالمية ارتكزت عليها منظمات عالمية مثل الجمعية الطبية العالمية، منظمة الأمم المتحدة، اليونيسكو، المجلس الأوروبي. وتعتبر المبادئ الفلسفية التي ارتكز عليها بيان حقوق الإنسان امتدادا للمبادئ

---

[123] - Ibid, p 53-54.

التي نادت بها فلسفة الأنوار والتي تؤكد على الحقوق العامة للفرد التي لا يمكن التنازل عنها.

لكن اعتماد مبادئ حقوق الإنسان كمرجعية في المجال البيواتيقي يؤدي إلى بعض المفارقات لأنه في الحقيقة لم يخطر على بال المنظرين لفلسفة حقوق الإنسان ولا في بال الذين صاغوا هذه الحقوق بأنها تهدف إلى حل مسائل تطرح في المجال البيواتيقي اليوم، لقد كان اهتمامهم مغايرا لهذا.وهذا ما يتضح من بعض التناقض بين الدوافع الأصلية لفلسفة حقوق الإنسان وأهدافها ودوافع البيواتيقا وأهدافها: لقد قامت فلسفة حقوق الإنسان على الإيمان بالتطور، هذا التطور الذي كان ينتظر منه تحقيق عملية تحريرية تكون نتيجة لتقدم العلم والتقنيات، وهذا التقدم يسمح بدوره بتحقيق ثقافة تربية عقلانية يمكن تعميمها على الإنسانية جمعاء. إن المقصود في إعلان حقوق الإنسان هو حماية هذه الحقوق من تعسف السلطة العمومية وليس من الأخطار والتجاوزات(Abus) الناجمة عن البحث والتطور التقنوعلمي. لكن المرجعيات البيواتيقية إلى فلسفة حقوق الإنسان تبين بأن الأمر تحول من تحالف(Alliance) بين فلسفة حقوق الإنسان والتطور التقني العلمي الذي أشرنا إليه إلى علاقة نزاع (conflit) في أغلب الأحيان: مثلا الإقرار بكرامة(dignité) الفرد تعطي للجسم ولأجزائه صفة خطر التصرف(indisponibilité) بالنسبة للفرد نفسه، أي أنه في حالة تطبيق هذا المبدأ لا يستطيع الفرد التصرف في جسده وفي أعضائه، وهذا ما يخالف رؤية أولئك الذين يدافعون عن استقلالية وحرية الفرد.

وبالإضافة إلى هذا، فإن النزاع(conflit)

بين الحرية والكرامة(dignité) بين الحرية والمساواة، أو بين هذه الأخيرة والحق في الحياة كثيرة في البيواتيقا[124].

- الفيلسوف والبيواتيقا:

إن الإشكال المطروح فيما يخص العلاقة بين الفيلسوف و البيواتيقا يمكن طرحه كما يلي: في نقاش بيواتيقي متعدد التخصصات والآراء، من جهة وذى جوانب أمبريقية(Empirique) من جهة أخرى، ما هو مجال تدخل الفيلسوف وكيف يتم ذلك ؟.

إن بروز البياتيقا قد غير بعمق المهام العلمية والإطار القانوني العمومي للفلسفة كمادة بحث: البيواتيقا، على غرار الفلسفة الحديثة عموما والفلسفة المعاصرة خصوصا، حاولت التخلص من نموذج البناءات الفردية للمذاهب أو الأنساق الفلسفية التي لا تهتم بالواقع المعيشي للإنسان بل بواقع افتراضي بواسطة تصورات وتماثلات لا توجد إلا في ذهن الفيلسوف. لذاك فالبيواتيقا تحاول أن تقدم صورة لبحث جماعي تراكمي ونقدي. كنتيجة لهذا الاهتمام الجديد وهذا التوجه الجديد فإن دور الفلسفة لم يبق ذلك الدور الذي كان الرأي العام ينتظره منها: إن حالها ليس كحال الفلسفة التقليدية التي كانت تحاول أن تقدم "مضاف روحي" جاهز للاستعمال. إن الفلاسفة المدعون اليوم للمشاركة في النقاش الدائر حول البيواتيقا لا يستطيعون الخروج من مجال ما توصلت إليه مادة بحثهم. بعبارة أخرى، إنهم لا يمتلكون وسيلة سحرية يقدمونها كحل لكل الإشكاليات المطرحة في هذا المجال[125].

---

[124] - Gilbert Hottois ,op-cit, p56et sui

[125] - E.Picavet, Art cité.

لهذا، فإن الرأي الذي يقدمه الفيلسوف هنا يعتبر رأيا من بين آراء أخرى متعددة مختلفة (آراء رجال الدين والأخلاق، العلماء النفسانيون الاجتماعيون، علماء البيلوجيا...). صحيح أن موضوع البحث موضوع أخلاقي وأن الأخلاق مبحث من المباحث الرئيسية للفلسفة، لكن ما يميز البحث الاتيقي كونه متعدد التخصصات والآراء كما ذكرنا، هذا ما يعني أن الفلسفة تعبر عن وجهة نظر خاصة من بين وجهات نظر أخرى ولا تتميز بأي احتكار أو هيمنة كما كان الحال في السابق.

لكن إذا كان موقع الفيلسوف كما وصفناه فأين تكمن مهمته في المجال البيواتيقي؟.

رغم ما ذكرناه من تقلص دور الفيلسوف في الفلسفة المعاصرة بصفة عامة وفي المجال البيواتيقي بصفة خاصة، فإن هذا الدور سيبقى في هذا المجال الأخير مهما وحتى متميزا أحيانا. وبالفعل فإن الفيلسوف يستطيع أن يقيم المبادئ والمرجعيات المختلفة التي تقوم عليها البيواتيقا، وكذا غايتها. وبما أن البيواتيقا كغيرها من المباحث الأخرى تستعمل مفاهيم و مصطلحات كأدوات عمل، فإن الفيلسوف هو الذي يقوم بدور تحليل وتحديد معاني هذه المصطلحات. وبالإضافة إلى هذا فإن خبرة الفيلسوف في المجال الدياليكتيكي تساعده على عرض وتحليل الحجج والاعتراضات المقدمة من كل طرف من الأطراف المعنية، وتقييمها. كما يمكنه أن يساعد على إبراز النقاط التي تحقق إجماعا و التي لا يمكن أن يتحقق حولها إجماع لأنها ترتكز على مفاهيم ومبادئ وقيم قاعدية متناقضة. ويمكن الفيلسوف كذلك أن يلعب دور المشرف على النقاش البيواتيقي ويسهر على السماح لكل الآراء بالتعبير عن مواقفها وأن تأخذ الآراء

المعارضة بعين الاعتبار حتى و إن كانت تمثل أقلية . كما يمكنه أن يذكر بأنه بالنسبة لكثير من المسائل ذات البعد الاتيقي لا يمكن للنقاش أن يصل إلى خاتمة نهائية لأن المسائل المطروحة تعود في أصلها إلى رؤى خاصة بالإنسان، بأصله بغاياته، بتصوراته للعالم وللطبيعة والزمن، وبأفكاره حول المجتمع التاريخ..

وهي تصورات فلسفية متناقضة، من جهة، وأن هذا الاختلاف في الآراء أو حتى تناقضها لا يعبر رغم ذلك عن عائق آلي أمام تحقيق اتفاقات ظرفية و براغماتية تساعد على حل المشاكل المطروحة من جهة أخرى. وهكذا فإن التفكير النقدي الذي يمتاز به الفيلسوف يسمح له باحتلال مكانة متميزة في المجال البيواتيقي حتى وإن كان هذا التميز يتمثل في يقظة منطقية منهجية، أي تميز شكلي أكثر منه مضموني[126].

إن دور الفيلسوف لا يبقى مهما ولا رأيه ضروريا فحسب في المجال البياتيقي لكنه يحافظ على نوع من الخصوصية والتميز رغم فقدانه للمكانة الكلاسيكية المهيمنة التي كان يمتاز بها.

---

[126]- **Gilbert Hottois ,op-cit, p40et sui**

وصلنا إلى نهاية بحثا الذي نتمنى أن يكون بداية لعمل آخر لأن التواصل من طبيعة الفلسفة نفسها التي لا تعرف النهاية. أملنا الوحيد هو أن نكون قد ساهمنا ولو بدرجة ضئيلة في التنبيه إلى ضرورة تأسيس خطاب فلسفي حقيقي حر ومستقل عن الخطاب الديني المهيمن في بلدنا الجزائر، بشكل يكاد يكون كليا. ذلك أن الخطاب الفلسفي إما أن يكون فلسفيا 100% أو أن لا يكون لأن أي تدخل خارجي من أي جهة كانت(سياسية أو دينية) يعيق نمو وتطوره، والدليل ذلك ظروف مولد هذا الخطاب نفسه: أثينا الإغريقية ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد التي تميزت الحياة فيها ببروز عوامل الاستقلالية الفردية، الحرية، والإرادة. هذه العوامل التي أدت إلى بروز النظام الديمقراطي وما يسمح به من حرية في الرأي والمشاركة الحرة والواعية للمواطن الأثيني في الحياة المدنية والسياسية، من جهة، واستقلال الفكر الفلسفي عن الفكر الديني من جهة أخرى. لكن هذا لا يعني كما أشرنا إلى ذلك تهميش الفكر الديني أو الخروج على الدين بل يعني فقط التمييز الواضح بين الخطابين الفلسفي والديني لأنهما خطابان مختلفان اختلافا جذريا فيما يخص الأسس التي يقوم على كل واحد منهما. كما أن هذا الاختلاف لا يعني بتاتا أن وجود الواحد منهما يفترض بالضرورة غياب الآخر، بل بالعكس إن وجود الخطابين معا في وقت واحد يساعد في رأينا على إبراز الحقيقة التي يسعى إليها كل منهما رغم اختلاف مناهجهما في البحث وهذا بما يؤديان إليه من حوار قد يكون بناء إن أحسن توجيهه والدليل على أن هذا التواجد المتزامن للخطابين ليس

بالضرورة ظاهرة سلبية يتمثل في مولد الخطاب الفلسفي نفسه: حقيقة ولد هذا الخطاب في الظروف التي ذكرناها سابقا لكن في مجتمع يسود فيه الدين في الوقت نفسه. إن مؤسسي الفلسفة بمعناها الشائع، أفلاطون وأرسطو، لم يكونا ملحدين بل كانا على غرار الإغريق مؤمنين وحتى مؤمنين بآلهة متعددة، وهذا لم يمنعهما من ممارسة عملية التفلسف ومن إنتاج خطاب فلسفي مستقل عن الدين نادر في تاريخ الفكر الإنساني. وإن كان ما قلناه ينطبق على الفكر الفلسفي بصفة عامة، فإنه ينطبق على الفكر الفلسفي السياسي بصفة خاصة، ذلك أن هذا الأخير هو من بين الفكر الفلسفي الأكثر قربا إلى الحركة الواقعية للأحداث كما رأيناه: إنه لا يبحث عن "مدينة اللـه" كما هو الحال عند القديس أوغسطين بل يبحث عن "مدينة الإنسان" كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو. غايته إذن لا تكمن في محاولة تحديد طبيعة الحياة الأخروية(هذا من مجال الدين)، بل في محاولة تحديد طبيعة الحياة الدنيوية وما تمتاز به من نقائص وسلبيات، هذه النقائص وهذه السلبيات التي تدفع إلى البحث المستمرو المتجدد دائما عن ما هو أحسن.

هذه هي النتيجة الرئيسية التي يمكننا أن نستخلصها من بحثنا هذا، لكن هناك نتائج أخرى يمكن أن تضاف إليها تهم موضوع البحث نفسه. في الباب الأول توصلنا إلى نتيجة أولى تتمثل في إشكالية نشوء الفكر الفلسفي نفسه(بما فيه السياسي) وهل هو استمرار للفكر الشرقي القديم، أم خلق يوناني بحت، أي عبارة عن معجزة يونانية، ورأينا بأن كلا الرأيين مبالغ فيه وأن الحقيقة وسط بين الرأيين: إن الفكر الفلسفي اليوناني امتداد للفكر الإنساني الذي سبقه وهذه حقيقة تاريخية مؤكدة، لكن هذا الامتداد لم يكن مجرد نقل لما سبقه من فكر

بل كان حقيقة عبارة عن إحداث قطيعة ابستيمولوجية وفكرية مع الفكر الإنساني القديم رغم الارتكاز عليه في البداية. وهنا تكمن عبقرية الشعوب: إذا كان من غير المعقول أن ننشأ شيئا أو أن نبني بناء (مدنيا كان أو فكريا) انطلاق من عدم فإن هذا البناء لا ينبغي أن يكون مجرد نقل عما سبقه من بناء، بل يجب تحقيق نقلة نوعية فيه وإعطاؤه طابعا خاصا. وهذا ما قام به الفلاسفة اليونان بالفعل بنقلهم مركز التفكير الإنساني من الدين إلى العقل، ومن الجماعة إلى الفرد.

أما النتيجة الثانية فتتمثل في تحديد مفهوم الفلسفة السياسية الذي حاولنا ضبط معناه بتمييز موضوعه ومنهجيته مركزين على تمييز موضوع الفلسفة السياسية الذي يتمثل في البحث عن النظام السياسي الأمثل، عن المواضيع والمباحث السياسية الأخرى القريبة منه والتي تتمثل في العلوم الاجتماعية بصفة عامة أو في علم الاجتماع السياسي والعلوم السياسية بصفة خاصة. ويتمثل الاختلاف الرئيسي بين الفلسفة السياسية وهذه المباحث الأخيرة في كون الأولى تبحث فيما ينبغي أن يكون بينما الثانية تبحث فيما هو كائن، من جهة، وتعتمد الأولى في بحثها على منهجية عقلانية تجريدية بينما الثانية تعتمد على الملاحظة والتجربة تشبها بمناهج العلوم الطبيعية، من جهة أخرى، وبالإضافة إلى هذا، فإن الفلسفة السياسية تمتاز بصفة خاصة بها وحدها تميزها عن باقي العلوم تتمثل في المعيارية: وبالفعل فإنه إن كان الخطاب الفلسفي السياسي وصفي على غرار العلوم الاجتماعية الأخرى(لأنه ينطلق بالضرورة من الواقع) فإنه على خلاف هذه العلوم لا يكتفي بهذا الوصف بل يتحداه إلى إضفاء سمة معيارية على موضوع بحثه. وقد جسدنا هذه النظرة المعيارية من خلال نماذج لبعض الفلاسفة السياسيين مبرزين الطريقة المعيارية

التي درسوا وفقها الظاهرة السياسية مثل أفلاطون وجمهوريته المثالية، أرسطو ونظامه السياسي الذي يقوم على الوسطية، الفارابي ومدينته الفاضلة. أما في الباب الثاني فقد ركزنا على فكرة أساسية والتي تتمثل في كون الفلسفة عبارة عن حركة فكرية ديناميكية وليست فكرة جامدة: إنها كما يعرفها هيجل عبارة عن عملية" إدراك عصرها عن طريق الفكر" وهذا يعني أن الفيلسوف ابن عصره، وبما أن الحركة التاريخية حركة حية متغيرة باستمرار، فإن الفلسفة كذلك تتميز بهذه الحركية المستمرة. وإذا كان هذا ينطبق على الفلسفة العامة، فإنه ينطبق على الفلسفة السياسية بالدرجة الأولى لأنها كما رأينا أقرب الفلسفات إلى الحركة الواقعية للأحداث. هذه الوضعية جعلت من اهتمامات ووظائف الفلسفة السياسية اهتمامات ووظائف مختلفة اختلاف الأزمنة التي رأت فيها النور. وقد لاحظنا تنوع هذه الاهتمامات والوظائف من خلال حقيقتين تاريخيتين كبيرتين: المرحلة القديمة أو الكلاسيكية والمرحلة الحديثة والمعاصرة. وخلال الانتقال من المرحلة الأولى إلى الثانية حدثت نقلة نوعية أو قطيعة ابستيمولوجية في الفلسفة السياسية تمثلت في ابتعاد عن الدراسات النسقية التي تركز على النوع والجوهر والماهية للإنسان إلى الاهتمام بالانشغالات اليومية لإنسان واقعي وقدمنا نموذجا لهذه الدراسات الجديدة: البيواتيقا.

قائمة المراجع:

I- بالعربية:

1- أرسطو:

- الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة 1924.

- السياسيات، ترجمة وتعليق الأب بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع الإنسانية بيروت، 1957

2- الفارابي:

- المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق ألبير ناصر نادري، الطبعة 3 دار المشرق المطبعة الكاثوليكية بيروت، 1968.

- تحصيل السعادة، ضمن رسائل الفارابي، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد الدكن، الهند، 1926

- كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق. المطبعة الكاثوليكية بيروت، 1968

3- أفلاطون:

رجل الدولة. ترجمة أديب نصور، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت،1959

4- روسو جون جاك :

- العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة 1954

- أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بوليس غانم، سلسلة العلوم الإنسانية الجزائر، 1991 .

5- عبد السلام بن عبد العالي:

- الفلسفة السياسية عند الفارابي، الطبعة الثانية، دار الطليعة بيروت، 1981.

6- عريب مختار:

- الأصول التاريخية للنزعة الديمقراطية في الدولة الجزائرية" رسالة دكتوراه دولة جامعة الجزائر 1998.

7- فرانسيس فوكوياما:

- نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز الإنماء القومي بيروت، 1993.

8- هنري توماس:

- أعلام الفلاسفة، ترجمة متري أمين القاهرة دار النهضة العربية 1964.

II- **بالفرنسية:**

1 - Arib .Mokhtar :

- L'Etat Algérien. Eléments historiques constitutifs et forces sociales matrices. O.P.U Alger 2006.

- Réflexions sur la notion d'Etat chez Marx et Lénine Thèse de 3eme cycle, Sorbonne Paris, 1980 .

2 - Aristote :

- La constitution d'Athènes .Textes établis par Georges Mathieu et Bernard Hanssoulier .Les belles lettres. Paris 1922.

- La politique .Textes présentés et annotés par Marcel Prélat. Ed. Gauthier. Genève 1964.

3 -Condorcet :

- Esquisses d'un tableau des progrès de l'esprit humain, Préface et notes par Monique et F. Humiker, Ed, sociales Paris 1971.

4 - Engels :

- Le rôle de la violence dans l'histoire, Ed, Sociales. Paris, 1969.

5 - Hegel :

- Principes de la philosophie du droit. Trad, André Kaan. Préface. Jeann Hyppolite. Gallimard. Paris 1940.

6 - Hobbes :

-De Cive ou les fondements de la politique, trad, Samuel Sorbriére, ed, Sirey, Paris, 1971.

- De la nature humaine, trad,Baron D'Holbach, librairie philosophique J,Vrain Paris,1971.

- Eléments du droit naturel et politique, trad Louis Roux, Ed, Hermes,Lyon,1977.

-Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République Ecclésiastique et civile, trad, François Tricand, Ed ; Sirey, Paris, 1971 .

7 - Hottois. Gilbert :

- Qu'est-ce que la Bioéthique ? librairie J.Vin, Paris 2004

8 - Labrousse (Roger) :

- Introduction à la philosophie politique, ,trad.,Elisabeth Labrousse, éd :M, Rivière, Paris 1959.

9 - Lénine :

-L'état et la Révolution Ed, Sociales. Paris, 1959.

10 -Lock :

- De la conduite de l'entendement humain Int, Tra et notes par Bernard Gilson. J. Vrin, Paris, 1977.

11 - Machiavel :

- Le Prince. Pré de Raymond Aron. Notes et tra par Jean Anglade . Librairie Générale Française 1972.

12 -Marx :

- Manifeste du Parti Communiste Coll :10/18

13 - Platon :

- La République. Int, trad et notes par Robert Baccou. Garnier Flammarion. Paris, 1966.

- Les Lois, In œuvres complètes. I.IV Livre III. Garnier Frères, Paris 1946.

14 -J.J. Rousseau :

- Discours sur les sciences et les arts, Garnier Flammarion, Paris 1971

- Du contrat social, Introduction, notes et commentaires par Maurice, Halbwacs, Aubier, Ed, Montaigne, Paris, 1943.

15 – Tomlin Frédéric :

- les grands philosophes d'orient, Payot, Paris 1952.

16 -Eric Weil :

-Introduction à la philosophie politique, Librairie. Jules Vrin, Paris 1956 .

17-_ WittVogel. Karl :

- Le Déspotisme oriental ED de Minuit, Paris 1977.

III - **قواميس، موسوعات:**

1- Dictionnaire philosophique. Lalande

2- المنهل: قاموس فرنسي- عربي.

3- Encyclopéadia Universalis

IV - **مقالات:**

1- **بالعربية:**

عريب مختار:

- مفهوم الديمقراطية في القديم. مجلة " دراسات فلسفية " معهد الفلسفة. جامعة الجزائر العدد2، السنة 1996.

- الدولة والديمقراطية.حوليات جامعة الجزائر العدد 15، السنة2005.

- بعض المقومات لفلسفة هيجل، مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. جامعة الجزائر. العدد 11، السنة 2009.

2- **بالفرنسية:**

- **Arib Mokhtar.**

- L'Islam et le développement économique. « Dirassat Fi El-ouloum El- Insania oua El-Ijti-maiya ». Faculté des sciences humaines et sociales. Université d'Alger .n° 7, année 2007.

- La conception marxisme de l'Etat. Revue « Annales de l'université d'Alger ». N° 16, année 2006 .

-Feuillet Le-Mintier(Brigitte)

- Les lois de la Bioéthique à l'épreuve des faits, réalité et perspectives. Acte du colloque international interdisciplinaire des 12 et 13 Novembre 1978 Revue cités n°3 année 2000.

- Picayet. Emmanuel :

- Le risque éthique. Revue cités n°3, année 2000.

- Raynaud. Philippe :

- Les tâches de la philosophie politique. Magazine littéraire n° 12, année 1999.

- Tellier. Frédéric :

-Leo-Strauss, la centralité du politique Magazine littéraire n°12,année 1999.

الــفـهـرس: